

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE POLITIQUE CHEZ HANNAH ARENDT :  
ENTRE FRAGILITÉ ET DURÉE

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
MARIANNE DI CROCE

FÉVRIER 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

*À mes camarades*

*Grâce à vous, j'ai la certitude  
que la grandeur et la beauté  
peuvent exister en ce monde que  
nous tentons de rendre meilleur.*

## AVANT-PROPOS

Dans un entretien avec Günter Gaus diffusé à la télévision allemande en 1964, Hannah Arendt – en réponse à la question « en quoi une réflexion philosophique dépend-elle d'expériences personnelles qui amorcent le processus de pensée ? » – déclare : « Penser sans expérience personnelle est impossible, je crois. Toute pensée est une pensée "d'après", une pensée à la suite de la chose. Je vis dans le monde moderne et c'est là que je fais mes expériences évidemment. Bien d'autres l'ont d'ailleurs constaté avant moi. » Cette idée d'une pensée enracinée dans l'expérience du monde résume assez bien ce que fut mon processus de rédaction.

Ce mémoire est à la fois le fruit d'une réflexion académique sur la pensée politique d'Arendt et d'une réflexion politique ancrée dans les événements et les expériences qui ont jalonné mon parcours d'étudiante à la maîtrise en philosophie. À ce titre, l'historique grève étudiante et la crise sociale qui ont marqué le Québec au cours des derniers mois ont été davantage que la trame de fond des derniers moments de la rédaction de ce mémoire. Ce « Printemps québécois », dont j'ai été témoin et actrice, a indéniablement enrichi ma compréhension de la conception arendtienne du politique. Plusieurs autres expériences d'engagement politique et intellectuel ont directement contribué à ma réflexion, dont plusieurs initiatives dans lesquelles je me suis investie corps et âme avec des personnes formidables et brillantes. Parmi ces projets qui ont assurément changé ma vie, je ne saurais passer sous silence *La nuit de la philosophie*, l'UPAM et l'UPop Montréal<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *La nuit de la philosophie* était un événement d'une durée de 24 heures, ouvert tant aux néophytes qu'aux spécialistes de philosophie. Au fil de ses quatre éditions (2005, 2006, 2008 et 2009), elle a connu un succès grandissant : la dernière édition a rassemblé plus de 8000 personnes autour d'une programmation de 200 activités, de la plus sérieuse à la plus ludique. L'UPAM (Université populaire à Montréal) fut créée pendant la grève étudiante de 2007 à l'UQAM et a continué de tenir ponctuellement des événements d'éducation populaire jusqu'en 2009. De la rencontre de ces deux projets « amis d'esprit et de cœur » est née, en 2010, l'UPop Montréal : une université populaire permanente qui offre des cours dans plusieurs quartiers de la ville, de manière entièrement libre et gratuite.



C'est pourquoi j'aimerais d'abord remercier toutes les personnes avec qui j'ai eu la chance et le bonheur de réaliser ces projets un peu fous, en particulier : Sindy Brodeur, Frédéric Legris, Simon Tremblay-Pepin, Jean-François Landry, Eve-Lyne Couturier, Philippe Marchand et Emmanuelle Sirois. Vous êtes pour moi des complices de longue date, des ami.e.s et des sources d'inspiration.

Je remercie Dominique Leydet, ma directrice de recherche et professeure au Département de philosophie de l'UQAM, qui m'a aidée à aller jusqu'au bout de ce projet et qui ne m'a pas abandonnée malgré mon parcours académique atypique et parfois sinueux. Je remercie les membres de mon jury : Gilles Labelle, professeur à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa, et Georges Leroux, professeur émérite du Département de philosophie de l'UQAM. Leur rigueur et leur générosité, de même que la richesse de nos discussions lors de mes deux séminaires de recherche ont été une grande source de motivation. Je veux aussi souligner le travail de Valérie Lefebvre-Faucher : sa relecture de mon mémoire et ses suggestions m'ont été d'une grande aide.

Je suis également reconnaissante envers les ami.e.s qui font, ou ont fait, partie de ma vie pendant toute la période où j'ai rédigé ce mémoire. Vos encouragements et votre soutien, tant dans la rédaction elle-même que dans les difficiles épreuves qui se sont mises sur ma route au cours des dernières années, m'ont été très précieux. Un merci particulier à Guillaume Beulac, Louise-Caroline Bergeron, Céline Varin, Evelyn McDuff et Maxime Sainte-Marie, qui ont souvent partagé mes joies, mes peines, mes colères et mes constats sur le monde dans lequel nous vivons. Enfin, un grand merci à ma mère, qui a cru en ma capacité de mener à bien ce projet, même dans les moments où je n'y croyais plus.

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	iiii
TABLE DES MATIÈRES .....	v
RÉSUMÉ.....	viii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
QU'EST-CE QUE LE POLITIQUE ?.....	7
1.1 Une conception du politique héritée d'une « autre tradition » .....	9
1.1.1 La <i>polis</i> grecque.....	10
1.1.2 La <i>civitas</i> romaine .....	12
1.1.3 La Révolution américaine .....	14
1.2 Le politique: une constellation de concepts et d'idées éclairée par l'action.....	17
1.3 Le politique face à la fragilité de l'action et la durabilité de l'œuvre .....	22
1.3.1 Fragilité et durée .....	23
1.3.2 Le rapport du politique à l'action et à l'œuvre .....	27
1.4 Conclusion .....	30
CHAPITRE II	
LA TENSION ENTRE LA NATURE FRAGILE ET LA FINALITÉ DE DURÉE DU POLITIQUE ARENDTIEN.....	32
2.1 Le problème de la durée du politique arendtien .....	33
2.1.1 La révolution et la quête de préservation de l'esprit révolutionnaire.....	36
2.1.1.1 L'essence du politique ou l'esprit révolutionnaire .....	39
2.1.1.2 La finalité de durée du politique ou le problème de la fondation .....	50
2.1.2 L'histoire et la quête d'immortalité.....	57
2.2 L'œuvre et la promesse : des éléments porteurs de durée insatisfaisants pour le politique ....	62
2.2.1 L'œuvre .....	63
2.2.2 La promesse .....	69
2.3 Conclusion .....	76



## RÉSUMÉ

Hannah Arendt développe une conception du politique centrée sur l'action commune des humains, sans laquelle la liberté et le pouvoir ne peuvent exister. L'importance que la philosophe accorde à la liberté l'amène à distinguer catégoriquement le pouvoir de toute forme de domination et de violence, pour le concevoir de manière horizontale et comme quelque chose de collectif qui s'exerce directement par l'action dans l'espace public. Si cela fait la richesse de sa conception du politique, cela engendre aussi certaines difficultés. Outre celle qu'il y a à le définir – parce qu'Arendt n'en fournit pas une définition systématique – il y a, au sein du politique arendtien, une tension importante entre différents éléments qui le composent. Le fait de concevoir le politique à partir de l'action lui induit une fragilité à laquelle Arendt tente de remédier en mettant en relation ce qui y est essentiel mais fragile (liberté, pouvoir, nouveauté) avec des éléments visant à assurer sa durée (fondation, autorité, augmentation). Ce rapport entre durée et fragilité est problématique, car la fragilité apparaît comme un caractère intrinsèque de ce qui importe dans le politique. Il apparaît donc difficile d'assurer la durée du politique sans le dénaturer et perdre ce qu'Arendt y défend. Ce mémoire porte donc sur la tension entre la nature fragile et la finalité de durée du politique arendtien.

Le premier chapitre trace un portrait général du politique arendtien. Il expose la façon dont Arendt construit le politique à partir de différentes expériences historiques – *polis* grecque, *civitas* romaine et Révolution américaine – et comment cela y génère une tension. Le deuxième chapitre est directement consacré à l'étude de cette tension. On démontre d'abord, par la réflexion d'Arendt sur la révolution et sur l'histoire, comment la tension se manifeste dans le politique. Ensuite, en se penchant sur l'œuvre et la promesse – éléments porteurs de durée chez Arendt – on voit pourquoi la tension ne peut être surmontée. Le troisième et dernier chapitre vise à comprendre le politique arendtien à la lumière de la tension qui l'anime. On explique pourquoi Arendt pense ainsi le politique, malgré la tension qui en découle et ses conséquences sur la valeur de sa conception du politique. On voit notamment que le politique arendtien se pose en réponse aux maux de la société moderne, qu'il est l'objet de critiques (il serait utopique), mais que la tension l'animant est intéressante pour penser des institutions politiques et une action citoyenne plus dynamiques dans nos sociétés démocratiques.

MOTS CLÉS : Hannah Arendt, politique, action, liberté, pouvoir, révolution, démocratie

## INTRODUCTION

*The moment I act politically I'm not  
concerned with me, but with the world.*

- Hannah Arendt

La préoccupation constante pour le « vivre-ensemble » qu'il y a au cœur de la pensée de Hannah Arendt traduit bien la place déterminante qu'occupe chez elle le politique. Elle en développe une conception originale dont la pierre angulaire est certainement l'action commune des humains, sans laquelle la liberté et le pouvoir ne sauraient véritablement exister. L'importance de la liberté, qui est selon Arendt ce qui donne un sens à la vie politique<sup>2</sup>, constitue sans doute l'un des traits distinctifs de sa théorie du politique. Le rôle central qu'y joue la liberté amène d'ailleurs la philosophe à distinguer catégoriquement le pouvoir de toute forme de domination ou de violence, pour le concevoir plutôt sous une forme horizontale et comme quelque chose de collectif qui s'exerce directement par l'action dans l'espace public. Si ces concepts de liberté et de pouvoir sont des aspects de la pensée d'Arendt qui ont suscité l'intérêt de plusieurs personnes et qui font la richesse de sa conception du politique, celle-ci n'est pas sans présenter certaines difficultés.

Outre celle qu'il y a à le définir et qui provient du fait que la philosophe elle-même ne nous en fournit pas une définition systématique, nous croyons qu'il y a, au sein du politique arendtien, une tension importante entre différents éléments qui le composent. La façon dont Arendt conçoit le politique, soit à partir de l'action, lui induit une fragilité à laquelle elle tente de remédier en y incluant des éléments visant à assurer la durée de ce qui y est fragile. Ce rapport entre durée et fragilité ne se fait toutefois pas aisément, car la fragilité apparaît comme un caractère intrinsèque de ce qui importe dans le politique et qu'il faut

---

<sup>2</sup> Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, collection « Folio essais », 1972, p. 190.

préserver. La fragilité serait en quelque sorte le prix à payer pour cette liberté si fondamentale au politique arendtien. Comme nous le verrons, il semble difficile de dépasser cette fragilité sans dénaturer le politique et perdre ce qu'Arendt y défend. Nous pensons qu'il y a là une difficulté non négligeable et c'est pourquoi notre mémoire portera sur la tension entre la nature fragile du politique et la finalité de durée qu'Arendt persiste à vouloir lui donner.

Dans la mesure où nous croyons que cette tension ne peut être surmontée et qu'elle joue un rôle déterminant dans le politique arendtien, ce que nous visons premièrement par l'étude de ce problème, c'est de parvenir à une meilleure compréhension de la tension, en clarifiant son origine et ses manifestations. Pour identifier d'où provient la tension, il importe préalablement de tracer un portrait global du politique arendtien. Puisque la philosophe n'offre pas une définition précise du politique, celui-ci doit être reconstruit à travers un ensemble de références historiques desquelles elle retient différents éléments. Le politique arendtien se présente alors sous la forme d'un réseau de concepts et d'idées, et le comprendre suppose donc de saisir les relations qu'il y a entre les éléments qui le composent. C'est le travail que nous ferons au Chapitre I afin de mettre en lumière sa nature fragile et la finalité de durée qu'il contient, mais également le rapport problématique qu'il y a entre ces deux aspects importants du politique arendtien. Comme nous le verrons ensuite dans la première partie du deuxième chapitre, cette tension entre fragilité et durée se manifeste notamment à travers le problème que pose la fondation du politique et le problème que pose l'institution de la mémoire des grandes actions humaines. Ces problèmes étant respectivement observables dans ses réflexions sur la révolution et sur l'histoire, c'est par le biais de ces deux aspects de la pensée d'Arendt que nous examinerons plus spécifiquement la tension présente dans sa conception du politique. Nous verrons comment cette tension apparaît entre les différents éléments qui la composent, de même que les difficultés qu'elle engendre. De là, nous consacrerons la deuxième partie du Chapitre II à démontrer notre thèse selon laquelle cette tension ne peut être surmontée. Nous expliquerons pourquoi les éléments porteurs de durée présents chez Arendt – l'œuvre et la promesse – ne répondent pas entièrement aux conditions que la philosophe impose au politique et, de ce fait, ne permettent pas d'assurer sa durée de manière satisfaisante.

Puisque la finalité de durée du politique arendtien paraît compromise par la tension qui s'y loge, certaines questions se posent. Pourquoi Arendt pense-t-elle le politique comme elle le fait, malgré la tension que cela engendre ? Quel est l'impact de cette tension sur la façon dont on peut généralement comprendre la conception arendtienne du politique ? Cette tension est-elle féconde ou vient-elle limiter la pertinence du politique arendtien ? C'est à ces questions que nous répondrons dans le troisième et dernier chapitre de ce mémoire, et ce, afin d'atteindre deux objectifs. Nous voulons premièrement saisir la signification de cette tension. C'est-à-dire qu'en répondant aux deux premières questions énoncées ici, nous chercherons à comprendre ce que la présence de cette tension dit du politique arendtien ou, autrement dit, de quelle manière elle vient le caractériser. Alors que plusieurs mettent la façon dont Arendt conçoit le politique sur le compte de sa crainte du totalitarisme, nous montrerons comment sa critique des sociétés modernes constitue une avenue plus adéquate pour expliquer sa défense d'une conception pure du politique et de la tension qu'il porte. Nous verrons d'ailleurs que le problème de la durée du politique lié à cette tension est à l'origine de certaines critiques à l'égard de la conception arendtienne du politique. Si certains voient en elle une utopie irréalisable, d'autres la considèrent comme une conception principalement tournée vers la dimension extraordinaire du politique, soit vers des moments politiques exceptionnels et éphémères (comme les révolutions pour ne donner que cet exemple). Dans un cas comme dans l'autre, on conclut que la pertinence de la conception arendtienne du politique est limitée, qu'elle a peu de choses à offrir pour penser la vie politique moderne.

Bien que les critiques formulées à l'endroit du politique arendtien soient partiellement justes, nous ne partageons pas cette dernière conclusion. C'est pourquoi nous tâcherons d'expliquer en quoi la tension qu'il porte est féconde. Le deuxième objectif que nous souhaitons réaliser est donc de déterminer la valeur ou l'intérêt de la conception arendtienne du politique, en vertu de la tension qui s'y trouve. Nous croyons que la conception du politique d'Arendt a une valeur importante, non seulement en raison de la fonction critique qu'elle peut exercer, mais également en ce qu'elle contient une proposition par laquelle la philosophe nous invite à transformer notre façon de concevoir le politique. C'est donc en nous penchant sur la question des institutions politiques et sur la réflexion d'Arendt au sujet de la désobéissance civile que nous exposerons comment sa conception du



politique peut nous aider à dynamiser la vie politique des sociétés démocratiques modernes. En nous appuyant entre autres sur l'idée de liberté comme participation directe à la vie politique – qui est fondamentale chez Arendt –, nous défendrons d'une part que la conception arendtienne du politique nous guide vers l'inclusion d'espaces de démocratie directe au sein même des institutions politiques. D'autre part, nous ferons valoir que cette idée de liberté comme participation conduit également à la nécessité d'accorder une place importante à des formes d'actions politiques informelles, c'est-à-dire à des formes d'actions s'exerçant à l'extérieur des institutions politiques établies. Cette réflexion sur la valeur de la conception arendtienne du politique nous permettra de voir que la tension entre sa nature fragile et sa finalité de durée s'avère particulièrement intéressante pour penser un rapport entre contre-pouvoir et pouvoir, et ce, à partir des rapports qu'elle permet de tracer entre les dimensions extraordinaire et ordinaire du politique, ainsi qu'entre l'action politique informelle et l'action politique formelle.

Étudier le problème de la tension entre fragilité et durée permet de cerner les effets, tant négatifs que positifs, que cette tension peut avoir sur le politique arendtien. Nous croyons ainsi que l'un des intérêts principaux de notre mémoire réside dans le fait qu'il contribue à une meilleure compréhension de la valeur de la conception arendtienne du politique. Comme nous le verrons, que l'on identifie la tension à travers l'une ou l'autre de ses manifestations – par exemple dans le rapport entre liberté et fondation, entre pouvoir et autorité ou encore entre nouveauté et stabilité – les commentateurs et commentatrices d'Arendt reconnaissent majoritairement sa présence et la difficulté qu'elle engendre lorsque vient le temps de penser le politique arendtien dans la durée. À partir de ce constat, les avis divergent toutefois plus nettement et on interprète différemment l'impact de cette tension sur le statut et la pertinence qu'on doit accorder à la conception arendtienne du politique. Pour certains, dont Paul Ricœur<sup>3</sup> et Alan Keenan<sup>4</sup>, cette tension implique que toute tentative pour l'inscrire dans la

---

<sup>3</sup> Paul RICŒUR, « Pouvoir et violence » dans *Politique et pensée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 205-232.

<sup>4</sup> Alan KEENAN, « Promises, Promises : The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt » dans *Political Theory*, mai 1994, vol. 22, no 2, p. 297-322.



durée entraînera une perte de ce qui en constitue l'essence. D'autres ne voient pas forcément cela comme un problème et considèrent que les éléments concurrents dans cette tension constituent plutôt des dimensions différentes ou des moments distincts du politique arendtien, comme le défendent respectivement Andreas Kalyvas<sup>5</sup> et Francis Moreault<sup>6</sup>. Tel qu'évoqué précédemment, la difficulté d'assurer la durée du politique arendtien en amène certains (entre autres Keith Breen<sup>7</sup>, Georges Kateb<sup>8</sup> et en partie Margaret Canovan<sup>9</sup>) à le qualifier d'utopie irréalisable ou à le considérer comme s'intéressant uniquement à la dimension extraordinaire du politique (ce que soutiennent par exemple, chacun à leur façon, Canovan<sup>10</sup>, Kateb<sup>11</sup> et Jeffrey C. Isaac<sup>12</sup>). On ne s'entend pas non plus sur le statut à accorder à la conception arendtienne du politique : doit-elle être envisagée simplement comme un discours critique sur la modernité ou également comme une proposition politique à appliquer ? Dans le second cas, on peut notamment se demander si elle est destinée à remplacer la démocratie représentative ou à la compléter. Selon les différentes positions adoptées à propos de la conception arendtienne du politique, le degré et la teneur de la pertinence qu'on lui accorde varieront.

---

<sup>5</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, New York, Cambridge University Press, 2008, 337 p.

<sup>6</sup> Francis MOREAULT, *Hannah Arendt, l'amour de la liberté: essai de pensée politique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection « Prisme », 2002, 236 p.

<sup>7</sup> Keith BREEN, « Violence and Power : A Critique of Hannah Arendt on the "Political" » dans *Philosophy and Social Criticism*, mai 2007, vol. 33, no 3, p. 343-372.

<sup>8</sup> George KATEB, « Arendt and Representative Democracy » dans *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 20-59.

<sup>9</sup> Margaret CANOVAN, « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought » dans *Political Theory*, février 1978, vol. 6, no 1, p. 5-26.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> George KATEB, « Political Action : its Nature and Advantages » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p. 130-148.

<sup>12</sup> Jeffrey C. ISAAC, « Oases in the Desert : Hannah Arendt on Democratic Politics » dans *American Political Science Review*, mars 1994, vol. 88, no 1, p. 156-168.

Au-delà du fait que la tension ne peut être surmontée et qu'elle fait à notre avis intrinsèquement partie du politique arendtien, notre position dans ce débat est qu'il y a effectivement, chez Arendt, une certaine part d'utopie et une préférence pour l'extraordinaire. Mais le caractère utopique de la conception arendtienne du politique doit selon nous être compris dans un sens positif et fécond. Nous pensons à cet égard qu'il faut voir le politique arendtien comme un idéal mettant de l'avant les conditions et les critères d'une expérience politique authentique, donc comme un modèle à partir duquel réfléchir sur la réalité politique de notre époque. C'est dans cette mesure que nous attribuons une valeur critique importante à la conception arendtienne du politique et que nous en retirons aussi des balises sur lesquelles s'appuyer pour transformer notre expérience du vivre-ensemble.

Le politique arendtien est certainement un objet complexe et il nous apparaît donc qu'étudier la tension qui l'anime est nécessaire. Non seulement pour expliquer la tension elle-même et, donc, mieux comprendre la conception arendtienne du politique en général, mais surtout pour parvenir à une connaissance plus juste de sa portée, c'est-à-dire des limites et du potentiel de ce qu'elle a à nous offrir pour penser la vie politique dans les sociétés modernes. La tension entre la nature fragile et la finalité de durée du politique tel qu'Arendt le conçoit est certes une difficulté non négligeable de sa pensée, mais cette tension met selon nous en lumière des éléments essentiels à toute démarche pour penser la liberté politique. Voilà ce que nous tâcherons de démontrer dans ce mémoire.

## CHAPITRE I

### QU'EST-CE QUE LE POLITIQUE ?

Qu'est-ce que le politique? Voilà une, sinon *la*, question fondamentale qui doit, avant toute autre, être adressée à Arendt. Même si la conception qu'elle a du politique constitue le cœur de son œuvre, ce à partir de quoi sa pensée fait sens, répondre à la question « Qu'est-ce que le politique pour Arendt ? » n'est pas simple. La philosophe refuse les étiquettes : « Je ne professe pas de philosophie politique que je pourrais résumer par un terme en "isme"<sup>13</sup> », déclare-t-elle lors d'une entrevue réalisée en 1973 à New York pour l'émission *Un certain regard*. Voilà qui trace déjà le portrait d'une intellectuelle qui n'entend pas laisser sa pensée être enfermée dans des catégories ou des limites prédéterminées.

Mais la difficulté principale qu'il y a à définir le politique chez Arendt tient au fait qu'elle ne nous en fournit pas un modèle précis, comme le note entre autres Dana R. Villa : « She never wrote a systematic political philosophy in the mode of Thomas Hobbes or John Rawls [...].<sup>14</sup> » Sa conception du politique nous renvoie plutôt à un ensemble de concepts et d'idées puisés à même certains modèles historiques à partir desquels se déploie sa réflexion sur le vivre-ensemble. Le caractère « morcelé » des références qu'elle s'approprie est d'ailleurs explicitement avoué : « Je prends tout ce que je peux et ce qui me convient. L'un des grands avantages de notre temps, c'est ce que disait René Char : "Notre héritage n'est précédé par aucun testament." Cela veut dire que nous sommes entièrement libres d'utiliser,

---

<sup>13</sup> [http://www.dailymotion.com/video/xhzpe\\_hannah-arendt-interview-a-new-york\\_creation](http://www.dailymotion.com/video/xhzpe_hannah-arendt-interview-a-new-york_creation) (page consultée le 27 mars 2010).

<sup>14</sup> Dana R. VILLA, « Introduction: The Development of Arendt's Political Thought » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York, 2000, Cambridge University Press, p. 1.

où que nous le voulions, les expériences et les pensées du passé.<sup>15</sup> » En l'absence d'une définition systématique, c'est par le biais de « ce que prend » Arendt qu'il convient selon nous d'appréhender sa conception du politique<sup>16</sup>. C'est ce que nous ferons dans le présent chapitre.

Dans un premier temps, nous nous pencherons sur les expériences historiques qu'Arendt cite en exemples, afin de voir en quoi elles constituent le socle sur lequel s'appuie sa conception du politique. Trois expériences sont principalement invoquées à titre de modèle par la philosophe : la *polis* grecque, la *civitas* romaine et la Révolution américaine. Nous relèverons les concepts et les idées qu'Arendt puise au sein de chacune de ces expériences.

Dans un deuxième temps, nous exposerons comment Arendt articule ces différents éléments pour construire sa conception du politique. Nous comprendrons que le politique se présente sous la forme d'une constellation de concepts et d'idées, et que c'est dans la relation que ces éléments entretiennent les uns avec les autres que se dessine le politique arendtien. Nous examinerons donc le rôle qu'y joue chacun des éléments, de même que les relations qu'il y a entre ceux-ci. Cela nous permettra de comprendre plus précisément comment fonctionne ce réseau de relations dont le politique est formé et qui se verra directement rattaché au concept d'action.

De là, il nous sera possible de mettre en lumière deux aspects fondamentaux du politique arendtien qui résultent de la manière dont Arendt le conçoit, soit sa fragilité et la

---

<sup>15</sup> [http://www.dailymotion.com/video/xhzpe\\_hannah-arendt-interview-a-new-york\\_creation](http://www.dailymotion.com/video/xhzpe_hannah-arendt-interview-a-new-york_creation) (page consultée le 27 mars 2010).

<sup>16</sup> Cette façon d'aborder la pensée politique d'Arendt s'inscrit dans la continuité de l'approche adoptée par Dana R. Villa et Margaret Canovan, pour ne mentionner que ceux-là. Villa explique que la pensée d'Arendt est élaborée sous la forme d'un ensemble complexe de thématiques entremêlées et qu'il appartient parfois au lecteur de reconstruire les relations qui y sont à l'œuvre (Dana R. VILLA, « Introduction: the Development of Arendt's Political Thought », *op. cit.*, p. 1.). Quant à Canovan, nous pouvons voir qu'elle abonde dans le même sens : « As a result we do not in fact have a single, systematic statement of her mature political theory, although it can be reconstructed from the mass of her work, published and unpublished. » (Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, New York, 1992, Cambridge University Press, p. 101.).

visée de durée qui y est à l'œuvre. Cela nous conduira à aborder la relation que le politique entretient avec le concept d'action, ainsi qu'avec le concept d'œuvre.

### 1.1 Une conception du politique héritée d'une « autre tradition »

Comme le souligne Étienne Tassin, « les références politiques d'Arendt sont apparues aux yeux de beaucoup comme des marques de nostalgie pour un passé lointain et perdu<sup>17</sup> ». C'est surtout l'importante place qu'Arendt accorde à la cité athénienne, entendue comme idéal démocratique, qui a conduit plusieurs de ses critiques à qualifier sa conception du politique de nostalgique. Mais doit-on réellement y voir l'expression d'un regret du passé ? Malgré certaines apparences, nous ne le croyons pas. Il est vrai qu'une simple lecture de *Condition de l'homme moderne*, où la *polis* grecque est en quelque sorte à l'honneur, peut nous donner cette impression de nostalgie. Même chose lorsqu'on rencontre dans l'œuvre d'Arendt l'expression « trésor perdu » (inspirée par une citation de René Char<sup>18</sup>) dont elle use parfois pour désigner le politique. Il nous semble toutefois que cette « interprétation nostalgique<sup>19</sup> » néglige de prendre en compte les références historiques autres que la *polis* grecque, telles que la *civitas* romaine et la Révolution américaine. Celles-ci forment, comme l'évoque Paul Ricœur, cette « autre tradition » dont se réclame la philosophe<sup>20</sup>. De son propre aveu, Arendt cherchait à se situer en opposition à la tradition philosophique. C'est d'ailleurs un lieu commun que de rappeler qu'elle préférerait se dire théoricienne du politique plutôt que philosophe. Ce qu'elle reproche à la tradition philosophique, c'est d'avoir mis de l'avant la

---

<sup>17</sup> Étienne TASSIN, *Le trésor perdu : Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Critique de la politique Payot », 1999, p. 32.

<sup>18</sup> Hannah ARENDT, « La brèche entre le passé et le futur » dans *La crise de la culture*, 1972, Éditions Gallimard, collection « Folio Essais », p. 12.

<sup>19</sup> Nous nous limiterons ici à cette brève remarque, car cette interprétation sera abordée au Chapitre III (voir section 3.2.1) dans le cadre d'une discussion à propos de certaines critiques souvent adressées à la conception arendtienne du politique.

<sup>20</sup> Paul RICŒUR, « Pouvoir et violence », *op. cit.*, p. 209-210.



*vita contemplativa* au détriment de la *vita activa*, annihilant de ce fait le sens d'une véritable vie politique. Ainsi, nous comprendrons qu'Arendt ne se sert pas de cette « autre tradition », constituée d'expériences historiques choisies, comme d'un objet de vénération, mais pour y puiser librement les divers concepts et idées qui, mis ensemble, construisent une conception originale de ce que doit être le politique et établissent les conditions qui le rendent possible.

### 1.1.1 La *polis* grecque

L'expérience de la *polis* grecque constitue chez Arendt une référence déterminante pour sa définition de l'espace public, lequel apparaît comme le point central de sa conception du politique. Ce qui est retenu dans le modèle grec, c'est d'abord la nature isonomique des rapports entre les individus agissant dans cet espace. Arendt développe l'idée d'un espace public accessible à tous les citoyens et au sein duquel ils sont égaux. C'est là qu'ils participent à la vie politique de la cité, autrement dit à l'organisation de leur vie commune, sous le mode de l'action et de la parole. Pour Arendt, la présence d'un tel espace public est la première condition essentielle à l'existence du politique, comme le note J. Peter Euben : « It also follows that the first task of a political people is to insure that space for action and speech they enjoy is passed on to their posterity.<sup>21</sup> » La disparition de l'espace public équivaut alors à la disparition du politique. Cela dit, l'espace public conserve toujours une certaine potentialité, car, même lorsqu'il n'est plus, les humains peuvent toujours le faire renaître, comme l'illustre ce passage de *Condition de l'homme moderne* : « La *polis* proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent.<sup>22</sup> » Ainsi

---

<sup>21</sup> J. Peter EUBEN, « Arendt's Hellenism » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 155.

<sup>22</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, p. 223.

l'espace public peut apparaître chaque fois que des humains se rassemblent pour agir en commun.

Un autre élément qu'Arendt retient des Grecs anciens, c'est la séparation entre le domaine privé et le domaine public, accordant à la vie publique une valeur plus grande qu'à la vie privée. Cela ne signifie pas que cette dernière soit dénuée de toute importance pour Arendt comme en témoignent ses propos au sujet des Romains : « [...] contrairement aux Grecs, [ils] ne sacrifèrent jamais le privé au public et comprirent que ces deux domaines devaient coexister.<sup>23</sup> » C'est-à-dire qu'il faut premièrement combler les nécessités de la vie afin de se libérer des contraintes propres au domaine privé et ainsi accéder à la vie publique. C'est en ce sens que le primat se voit accordé à la vie publique. L'espace public apparaît non seulement comme le seul lieu où les humains sont placés directement en rapport les uns avec les autres, mais aussi comme le seul lieu où ils peuvent véritablement s'accomplir, c'est-à-dire définir leur identité. Si agir dans l'espace public veut dire participer directement à la vie collective, cela signifie également révéler *qui* l'on est. L'espace public, aussi désigné par Arendt comme « espace des apparences », est un lieu où les humains apparaissent les uns aux autres et où, par les actions posées et les paroles prononcées, ils cherchent à se démarquer de leurs pairs.

C'est ici qu'intervient la figure du héros grec sur laquelle Arendt base sa définition du citoyen. Chez les Grecs, nous dit Arendt, il y avait ce souci de l'immortalité, c'est-à-dire celui d'échapper, d'une certaine manière, à la condition de mortel en essayant d'accomplir de grandes choses. Les actions réalisées dans l'espace public, si elles portaient la marque de la grandeur, pouvaient inscrire leurs auteurs dans la mémoire collective des humains (l'histoire) et ainsi leur conférer une forme d'immortalité qui naturellement leur fait défaut. On doit comprendre le citoyen arendtien à la manière du héros grec qui fait preuve de grandeur, de courage et d'excellence. En participant avec ses pairs à la vie politique de sa communauté, il doit aussi tenter de faire sa marque grâce à ses actions. Pour Arendt, être pleinement humain c'est être ce « citoyen-héros » qui ose apparaître aux autres dans l'espace public. Ainsi,

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 70.

l'absence de l'espace public nous prive d'une véritable vie politique, mais également de notre humanité et de notre identité, car être quelqu'un c'est être un citoyen agissant parmi ses semblables. Voilà qui témoigne de l'importance accordée à la vie publique et, par conséquent, de la nécessité de cet espace public inspiré de la *polis* grecque.

### 1.1.2 La *civitas* romaine

Bien que, pour certains, les références à la *civitas* romaine puissent paraître moins marquantes que les références à la *polis* grecque, elles ne nous semblent pas jouer un rôle moins important, car ces deux modèles sont utilisés de manière complémentaire par la philosophe. Comme le souligne Jacques Taminiaux, Arendt recourt à l'expérience romaine pour combler certaines lacunes du modèle de la *polis* grecque : « [...] Arendt calls attention to the legend of the foundation of Rome [...] and to several topics which for her demonstrate that the political genius of Rome consisted in remedying the deficiencies of the Greek political views.<sup>24</sup> » Or, c'est avant tout en tant que modèle d'autorité et de fondation qu'Arendt recourt à l'expérience de la *civitas* romaine.

Le principe de séparation du pouvoir et de l'autorité qu'on retrouve chez les Romains – *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*<sup>25</sup> – joue un rôle décisif dans la pensée d'Arendt. Pour elle, il importe de comprendre que même si le pouvoir et l'autorité vont en quelque sorte toujours de pair, il ne s'agit surtout pas d'une seule et même chose : l'autorité a pour fonction d'assurer la durée du pouvoir qui, en lui-même, n'a pas cette capacité. Ensuite, il faut voir que, pour être légitime, l'autorité doit être inhérente au politique et non s'imposer de l'extérieur. Elle doit émaner directement de l'action politique et être reconnue comme autorité par ceux et celles à qui elle s'applique, car « l'autorité implique une

---

<sup>24</sup> Jacques TAMINIAUX, « Athens and Rome » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 174.

<sup>25</sup> Alors que le pouvoir est dans le peuple, l'autorité réside dans le Sénat.



obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté <sup>26</sup> ». Pour ce faire, il est nécessaire que les parties en cause dans la relation d'autorité reconnaissent celle-ci comme étant légitime. Ainsi, l'autorité se fonde sur la reconnaissance et sur l'adhésion volontaire à cette relation, et non sur la contrainte. C'est notamment ce qui fait la légitimité du pouvoir, qu'Arendt distingue catégoriquement de toute forme de relation hiérarchique de domination et de violence <sup>27</sup>.

Une autre particularité qui séduit Arendt dans la fondation de Rome, c'est sa capacité d'être « augmentée », c'est-à-dire la possibilité d'inclure postérieurement de nouveaux éléments à la fondation tout en la préservant :

S'engager dans la politique voulait dire d'abord et avant tout conserver la fondation de la cité de Rome. C'est la raison pour laquelle les Romains furent incapables de répéter la fondation de leur première polis dans l'établissement de colonies, mais furent capables d'ajouter à la fondation originelle jusqu'à ce que toute l'Italie, et, par la suite, tout le monde occidental fussent unifiés et administrés par Rome, comme si le monde entier n'était qu'un arrière-pays romain. <sup>28</sup>

La fondation apparaît donc comme ce qui fait autorité dans le processus d'augmentation qui permet à la *civitas* romaine de s'étendre ou de se « renouveler » sans pour autant perdre son identité première. Il y a ici l'idée de faire du politique une chose aussi dynamique que durable.

Cet héritage romain en matière d'autorité et de fondation s'accompagne d'une conception particulière de la loi, puisque la loi constitue en quelque sorte une manifestation de celles-ci. La façon dont Arendt conçoit l'autorité et la fondation est particulièrement bien illustrée dans sa discussion autour des concepts de loi grecque et romaine qu'on retrouve

---

<sup>26</sup> Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? » dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 140.

<sup>27</sup> Une explication plus précise du concept arendtien de pouvoir sera donnée dans la prochaine section de ce chapitre.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 158-159.

notamment dans *Qu'est-ce que la politique ?*<sup>29</sup>. Nous pouvons assurément tracer un lien entre fondation et loi, en ce que cette dernière est présentée comme quelque chose qui instaure de nouvelles relations entre les humains. Pour les Romains, c'est en effet la loi qui crée les alliances et les traités permettant d'étendre leur empire ou, autrement dit, d'ajouter des éléments à la fondation. On retrouve donc dans le concept de loi romaine l'idée d'augmentation qui est fondamentale à celles de fondation et d'autorité. Nous pouvons constater une autre parenté entre la loi et l'autorité romaines par le caractère d'inhérence au politique qu'elles partagent :

Mais ce qui est décisif, c'est que l'activité législative et par conséquent les lois elles-mêmes ne relevaient de la sphère propre au politique que pour les Romains ; tandis que, d'après la conception grecque, l'activité législative était si séparée des activités proprement politiques et des occupations des citoyens à l'intérieur de la polis que le législateur n'avait nullement besoin d'être citoyen de la ville et que, venu du dehors, il pouvait se voir confier sa tâche tout comme on pouvait commander ce dont on avait besoin pour la ville à un sculpteur ou un architecte.<sup>30</sup>

Chez les Romains, la loi ne provient pas de quelque chose d'extérieur au politique, mais résulte d'un accord entre les contractants. Elle découle donc directement de l'activité politique elle-même. Cette distinction entre les conceptions grecque et romaine de la loi met en évidence le fait que, pour Arendt, l'autorité, conçue comme élément inhérent au politique, constitue une expérience proprement romaine et marque par conséquent l'importance de la référence à la *civitas* romaine pour sa pensée politique.

### 1.1.3 La Révolution américaine

Tout d'abord, la contribution de la Révolution américaine au politique arendtien repose largement sur le fait que la philosophe en retire une conception du pouvoir compris

---

<sup>29</sup> Arendt aborde aussi brièvement la question de la loi dans *Condition de l'homme moderne* (voir p. 74).

<sup>30</sup> Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Éditions du Seuil, collection « Points », 1995, p. 158.

comme « l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée<sup>31</sup> ». En agissant collectivement en vue de la liberté et dans le but de fonder un ordre politique nouveau, les révolutionnaires américains offrent une expérience exemplaire de ce qu'est le véritable pouvoir. Celui-ci réside dans l'action commune des humains, car c'est lorsqu'ils se rassemblent pour agir qu'il apparaît. C'est le surgissement spontané d'un tel pouvoir qu'Arendt admire dans la Révolution américaine et c'est également ce qu'elle saluera dans les conseils ouvriers (les Soviets) qui ont émergé au XX<sup>e</sup> siècle ou dans des expériences de désobéissance civile, par exemple.

Cet élan révolutionnaire met aussi en lumière deux éléments importants qui sont liés au pouvoir, soit la liberté et la nouveauté. La quête de liberté des révolutionnaires américains se traduit par la volonté de fonder quelque chose de neuf. Leur action constitue non seulement une manifestation du pouvoir, mais également une manifestation de la liberté et de la capacité d'innover de l'être humain. Puisque le pouvoir, la liberté et la nouveauté proviennent de l'action collective, il faut voir qu'Arendt retrouve dans la Révolution américaine des éléments dont les Grecs avaient déjà l'expérience à travers l'action dans l'espace public.

Si cette expérience révolutionnaire met particulièrement bien l'accent sur le concept de pouvoir tout en l'associant à la liberté et à la nouveauté, notre intérêt spécifique pour cette référence historique d'Arendt vient du fait que ces éléments y sont directement placés en relation avec ceux qu'elle retient du modèle romain. Arendt considère en effet la Révolution américaine comme un modèle de fondation, puisque l'enjeu central est celui de fonder le pouvoir de manière à conserver cet élan révolutionnaire initial caractérisé par la liberté et la nouveauté. C'est au moyen de la Constitution américaine que cela est réalisé, puisqu'elle est créée de manière à pouvoir être amendée, donc modifiée en conservant son esprit initial. Arendt retrouve ainsi dans la Constitution américaine l'idée romaine d'augmentation, qui est justement ce qui permet de maintenir la possibilité de nouveauté et de liberté au-delà du moment de la fondation. De plus, la Révolution américaine constitue un modèle d'autorité

---

<sup>31</sup> On retrouve cette définition du pouvoir aussi bien dans *On Revolution* (p. 174) que dans « Sur la violence » tiré de *Du mensonge à la violence* (p. 144).

pour Arendt. D'abord, parce que le principe romain de séparation du pouvoir et de l'autorité y est respecté. À la différence du modèle romain, l'autorité, plutôt que d'être placée dans le Sénat, est ici confiée à la branche judiciaire du gouvernement, c'est-à-dire à la Cour suprême. Ensuite, parce que l'autorité dont il est question dans l'expérience révolutionnaire américaine est un exemple d'autorité légitime. Cette légitimité repose sur le fait que c'est l'acte de fondation qui est la source de l'autorité. L'acte de fondation vise à établir un nouvel ordre politique permettant d'assurer la continuité du pouvoir apparu spontanément par l'action collective des révolutionnaires américains. La fondation est ce qui fait autorité au sens où elle se pose comme un commencement à la suite duquel s'inscriront les actions ultérieures par lesquelles le pouvoir sera exercé. L'acte de fondation met en place une autorité légitime parce qu'il est lui-même le fruit de ce pouvoir collectif, donc d'une action inhérente au politique.

Si la Révolution américaine constitue un modèle particulièrement significatif pour la conception arendtienne du politique, la philosophe pose néanmoins un regard critique sur cet épisode historique. Le principal reproche qu'elle adresse aux Pères fondateurs est celui de ne pas avoir su conserver les lieux de démocratie directe dont ils avaient déjà l'expérience (les « town hall meetings » par exemple) et de les avoir remplacés par le suffrage universel visant l'élection de représentants du peuple<sup>32</sup>. Cela, nous le comprenons bien, fait en sorte que l'espace public – indispensable à l'action, à la liberté et au véritable pouvoir – n'a pas été conservé dans le processus de fondation. Pour Arendt, les révolutionnaires américains suivent les traces des Romains, mais ils semblent avoir oublié l'héritage grec de l'espace public et de la participation directe du citoyen. Parce qu'elle fait intervenir l'ensemble de ses modèles historiques, la réflexion d'Arendt sur la Révolution américaine constitue donc un terrain privilégié à partir duquel comprendre sa conception du politique.

En somme, nous pouvons affirmer que c'est dans la rencontre entre les Grecs, les Romains et les révolutionnaires américains que se tient la conception arendtienne du politique. Elle retient de la *polis* grecque le concept d'espace public et la distinction public/privé, un idéal du citoyen, ainsi que les idées d'excellence, d'immortalité et de

---

<sup>32</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1966, p. 238-239.

mémoire<sup>33</sup>. La *civitas* romaine lui sert quant à elle de modèle d'autorité et de fondation dont elle conserve aussi le principe de séparation du pouvoir et de l'autorité, de même que l'idée d'augmentation. Arendt retrouve ces éléments romains dans la Révolution américaine de laquelle elle retire aussi les concepts de pouvoir et de liberté ainsi que l'idée de nouveauté. En s'appuyant sur cette autre tradition, Arendt construit une conception du politique s'inscrivant en porte-à-faux face à la tradition philosophique dont elle se veut une critique. Elle redonne à l'action et à ce qui lui est associé – espace public, pouvoir, liberté, nouveauté, etc. – une valeur et une place centrales.

## 1.2 Le politique: une constellation de concepts et d'idées éclairée par l'action

Le politique se présentant chez Arendt sous la forme d'un réseau de concepts et d'idées, il importe maintenant d'examiner comment ces éléments sont en relation les uns avec les autres. C'est à partir du concept d'action que nous pourrions mieux comprendre de quelle façon se dessine sa conception du politique. Comme nous le verrons, chacun des éléments peut être compris sous la catégorie générale de l'action qui apparaît ainsi englober le domaine politique.

C'est dans *Condition de l'homme moderne* que nous voyons le plus clairement qu'Arendt fait de l'action une catégorie générale, spécifiquement politique. Alors qu'elle s'affaire à distinguer les trois activités faisant partie de la condition humaine – travail, œuvre et action – l'action est d'abord comprise comme étant « la seule activité qui mette directement en rapports les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière<sup>34</sup> ». L'action se voit ici liée à l'élément de la condition humaine qu'est la pluralité. Contrairement

---

<sup>33</sup> Excellence, immortalité et mémoire sont des idées centrales de la conception arendtienne de l'histoire. Puisque nous l'aborderons au Chapitre II, mentionnons seulement que, chez Arendt, l'histoire est en lien direct avec l'action et s'inscrit dans le cadre préétabli de l'espace public. En ce sens, l'histoire se voit associée au politique et, comme nous le verrons, elle n'échappe pas à certaines des difficultés de ce dernier.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 16.



au travail ou à l'œuvre, elle est la seule activité qui requiert nécessairement la présence des autres. Elle vient répondre au fait que nous vivons parmi les autres et, par conséquent, au besoin que nous avons d'organiser notre vie en commun. Arendt marque nettement le caractère politique de l'action en la définissant comme l'activité qui « sert à fonder et maintenir des organismes politiques <sup>35</sup> ». Puisqu'il apparaît découler de l'action, c'est donc à l'intérieur des limites du champ qu'elle recouvre que le politique devrait se trouver<sup>36</sup>.

En ce sens, rappelons d'abord que l'espace public est préalable à toute constitution véritable du politique. En tant que lieu de l'action, il est le point à partir duquel le politique peut être institué. Le passage suivant de *Condition de l'homme moderne* illustre d'ailleurs cette idée :

L'espace des apparences [espace public] commence à exister dès lors que des hommes s'assemblent sous le mode de la parole et de l'action; il précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser.<sup>37</sup>

Nous voyons bien le lien étroit qu'il y a entre l'action et l'espace public dans la mesure où ce dernier paraît, d'une part, émaner de l'action et, d'autre part, constituer le lieu de son exercice. L'espace public se pose donc comme une condition nécessaire à l'existence du politique, mais également comme une condition de la nouveauté, de la liberté et du pouvoir qui s'exercent par l'action.

Arendt associe l'action à l'élément de la condition humaine qu'est la natalité, liant ainsi nouveauté et action : « le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf,

---

<sup>35</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 17.

<sup>36</sup> Bien que le politique soit associé principalement à l'action, dans la troisième section de ce chapitre nous verrons que, malgré les apparences et l'insistance d'Arendt à cet effet, il y a lieu de s'interroger quant au lien entre le politique et l'œuvre.

<sup>37</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 224.

c'est-à-dire d'agir.<sup>38</sup> » Chaque être humain naît donc avec ce don de l'action qui lui permet d'apporter du nouveau dans le monde, de changer les choses. Pour Arendt, cette capacité d'innover est présente dans toutes les activités humaines, mais, comme l'explique George Kateb, elle joue un rôle décisif dans le domaine politique : « The praise of authentic politics as, above all, making something new happen or starting a new political relationship or, most grandly, founding a new commonwealth and, with it, a new form of government dominates her political theory.<sup>39</sup> » Il faut voir que cette possibilité de commencer quelque chose de nouveau, qui implique de pouvoir agir, est cruciale dans la définition qu'Arendt a de la liberté, laquelle est notamment conçue comme une liberté d'initier : « Elle [la liberté] est [...] la liberté d'appeler à l'existence quelque chose qui n'existait pas auparavant<sup>40</sup> ». Sans cette possibilité d'instituer du neuf, la liberté disparaît. Cela se comprend aisément : sans la possibilité de participer à l'organisation de la vie commune, autrement dit d'agir dans l'espace public, l'être humain se voit soumis à une organisation politique qui lui est imposée. N'ayant pas la possibilité de prendre part aux décisions qui les concernent, les citoyens et citoyennes se retrouvent privés de leur liberté. De ce fait, nous comprendrons que la liberté soit, elle aussi, directement liée à l'action, ce qu'Arendt énonce clairement lorsqu'elle nous dit ceci à propos de la liberté : « Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La *raison d'être* de la politique est la liberté et son champ d'expérience est l'action.<sup>41</sup> » Puisque la liberté s'exerce par l'action, elle dépend directement de l'existence d'un espace public qui rend possible l'action et par le fait même la nouveauté.

Or, le pouvoir, qu'Arendt définit comme la capacité qu'ont les humains à agir ensemble, est tout aussi clairement relié à l'action, dont il partage les conditions et caractéristiques. La première d'entre elles est évidemment la pluralité, car le pouvoir s'exerce

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p.17.

<sup>39</sup> George KATEB, « Political Action: Its Nature and Advantages » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 135.

<sup>40</sup> Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 196-197.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 190.

toujours de manière collective : « Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue de lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé.<sup>42</sup> » Il importe donc de distinguer le pouvoir de la puissance qui, elle, appartient en propre à un individu qui peut en faire usage dans ses relations à d'autres individus ou à des objets<sup>43</sup>. Pour Arendt, le pouvoir ne s'apparente pas à la domination, mais s'exerce plutôt à travers une relation qui suppose l'égalité entre les individus réunis pour agir dans un but commun. Cette égalité n'est autre que celle qui doit régir les rapports entre les individus dans l'espace public. Nous pouvons alors comprendre que le pouvoir, qui découle de l'action collective, implique une participation directe des citoyens et citoyennes à son exercice. En ce sens, le pouvoir dépend lui aussi de l'existence de l'espace public.

Puisque la nouveauté, la liberté et le pouvoir, qui sont des éléments fondamentaux du politique arendtien, émanent directement de l'action, il est entendu que le politique passe par l'existence d'un espace public rendant possible l'action et ce qui s'exerce par elle. C'est ici qu'intervient l'idée de fondation : fonder le politique signifie assurer la pérennité de l'espace public, donc d'un lieu pour l'action, et ainsi permettre à la liberté, à la nouveauté et au pouvoir de perdurer. Comme l'explique Alan Keenan, la fondation est une chose extrêmement importante chez Arendt :

The importance of the act of founding the political realm lies in the need to make possible the continuation of what can never be absolutely secured, to "guarantee" a space for the appearance and possibility of the most transient and fragile of human experiences: freedom itself.<sup>44</sup>

L'enjeu de la fondation consiste alors à établir un espace permanent pour l'action où une tradition de nouveauté et de liberté peut s'instituer. Telle est d'ailleurs l'essence du véritable pouvoir.

---

<sup>42</sup> Hannah ARENDT, « Sur la violence » dans *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, collection « Agora-Pocket », 1972, p. 144.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>44</sup> Alan KEENAN, « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt » *op.cit.*, p. 298.



Chez Arendt, l'autorité joue un rôle crucial dans la fondation, au sens où fonder quelque chose, c'est faire de cette chose une autorité. Or, il faut se rappeler que l'acte de fondation est ici ce qui doit faire autorité par rapport aux actions qui viendront après lui. L'autorité sert à assurer une continuité à la liberté, au pouvoir et à la nouveauté qui se manifestent dans l'acte de fondation. Cette durabilité qu'on vise à leur donner par la fondation implique que les actions subséquentes à l'acte de fondation seront posées en continuité avec lui, non pas comme de simples répétitions de celui-ci, mais de façon à l'augmenter nous dit Arendt. Cette idée d'augmentation est primordiale, car sans la possibilité d'agir dans le même esprit que lors de la fondation (c'est-à-dire dans un esprit commun de liberté et de nouveauté témoignant d'un véritable pouvoir), la liberté, la nouveauté et le pouvoir seraient détruits par le processus de fondation, alors que ce qu'il vise c'est justement à les préserver. Voilà un peu plus précisément ce qui est entendu par le fait d'établir une tradition de nouveauté et de liberté. En outre, le fait que l'autorité découle de l'acte de fondation marque le lien que l'autorité entretient avec l'action. Cette relation à l'action est importante puisque, dans la mesure où il s'agit de l'activité qui englobe le domaine politique, c'est par cette relation qu'on peut considérer l'autorité comme étant inhérente au politique et par conséquent comme étant légitime<sup>45</sup>.

À la lumière de ce que nous avons exposé dans la présente section, nous constatons à quel point les éléments qui composent le politique arendtien sont entremêlés les uns avec les autres. D'une part, on constate le lien étroit entre la nouveauté, la liberté et le pouvoir qui paraissent émaner simultanément de l'action par laquelle ils s'exercent. La capacité d'innover propre à l'action est en effet ce par quoi se manifeste la liberté et c'est cette action libre qui constitue l'essence du pouvoir. D'autre part, on constate que la fondation, l'autorité et l'augmentation s'avèrent directement reliées. En effet, pour assurer l'existence d'un espace public organisé aux fins de l'action, l'acte de fondation est ce qui doit faire autorité tout en laissant place à l'augmentation, c'est-à-dire à de nouvelles actions. Fonctionnant ensemble de manière à préserver la possibilité de nouveauté et de liberté, donc du pouvoir par lequel la

---

<sup>45</sup> Si, tel qu'énoncé ici, il existe bel et bien un lien entre l'autorité et l'action, nous verrons dans la prochaine section de ce chapitre qu'un problème se pose quant au fait que le politique – et les éléments qui le composent – soit, comme le veut Arendt, exclusivement situé dans le champ de l'action.

fondation a eu lieu, tous ces éléments forment un réseau à travers lequel le politique arendtien se constitue. Il en ressort que tous ces éléments entretiennent avec plus ou moins de force un lien direct avec l'action, qui apparaît alors comme un élément charnière. Voilà en quoi la conception arendtienne du politique peut être décrite comme une constellation de concepts et d'idées éclairée par l'action.

### 1.3 Le politique face à la fragilité de l'action et la durabilité de l'œuvre

À partir de ce premier portrait de la conception arendtienne du politique, nous pouvons maintenant souligner un certain nombre de choses. Tout d'abord, il semble opportun de séparer en deux groupes les concepts et les idées qui composent le politique arendtien. Le premier groupe d'éléments – le pouvoir, la liberté et la nouveauté – constitue l'essence du politique, ce qui, pour Arendt, a de la valeur et doit être préservé. Pour ce faire, ces éléments sont placés en relation avec le second groupe d'éléments – la fondation, l'autorité et l'augmentation – qui ont pour fonction de leur apporter la stabilité qui leur fait défaut. Comme nous le verrons, cela est dû au fait que le pouvoir, la liberté et la nouveauté partagent la caractéristique principale de l'action, soit la fragilité. La conception arendtienne du politique articule donc une nature fragile et une finalité de durée. Cette dernière est d'ailleurs clairement visible dans le fait qu'Arendt insiste sur la nécessité d'assurer l'existence d'un espace public, c'est-à-dire d'un lieu destiné à l'exercice de l'action et donc du pouvoir, de la liberté et de la capacité d'innover<sup>46</sup>. Ainsi, nous tâcherons dans un premier temps d'exposer

---

<sup>46</sup> Cette idée centrale de la pensée d'Arendt est présente aussi bien dans *Condition de l'homme moderne* que dans *On Revolution*, bien que chacun de ces ouvrages mette l'accent sur des aspects légèrement différents de la nécessité de l'existence de l'espace public. Dans *Condition de l'homme moderne*, on retrouve cette idée surtout à travers les références à la *polis* grecque comme modèle d'espace public, lequel est souvent nommé « espace des apparences ». Ce lieu où les humains peuvent apparaître les uns aux autres sous le mode de l'action et de la parole est la condition de toute vie politique et donc de la possibilité de vivre pleinement notre humanité; et c'est principalement pourquoi il importe d'assurer son existence (voir entre autres p. 223). Dans *On Revolution*, la nécessité de garantir l'existence de l'espace public se traduit par l'insistance d'Arendt à l'effet que la révolution doit mener à la fondation d'espaces de liberté, c'est-à-dire d'institutions par lesquelles le peuple peut participer directement à l'exercice du pouvoir, comme dans les « townhall meetings ». La différence soulevée ici sera explicitée au Chapitre II.

comment cette fragilité et cette finalité de durée sont présentes dans la conception arendtienne du politique. Nous montrerons en quoi la nature fragile du politique est une conséquence de son rapport à l'action et comment la finalité de durée se manifeste. Cela nous mènera dans un deuxième temps à aborder la question de l'appartenance du politique à l'action et à interroger son rapport avec l'œuvre, puisque le politique semble partager certaines de ses caractéristiques.

### 1.3.1 Fragilité et durée

Que la fragilité soit la marque essentielle de l'action ne saurait être plus explicite que dans ce passage de *Condition de l'homme moderne* où Arendt effectue une distinction entre l'œuvre et l'action : « l'action ne peut aboutir à un produit qu'à condition de perdre son sens authentique, non-tangible et toujours parfaitement fragile.<sup>47</sup> » L'action est quelque chose d'immatériel qui ne résiste pas à son accomplissement et qui est donc en elle-même éphémère. Pour Arendt, cette fragilité propre à l'action constitue la caractéristique de tout ce qui entre dans le « domaine des affaires humaines<sup>48</sup> » ou, autrement dit, du champ que recouvre l'action, à commencer par l'espace public. Rappelons que l'espace public, s'il est le lieu de l'action, naît d'abord de celle-ci, soit du fait que des humains se rassemblent en vue d'agir. L'espace public sera ainsi, lui aussi, quelque chose de fragile :

Il a ceci de particulier qu'à la différence des espaces qui sont l'œuvre de nos mains, il ne survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître : il disparaît non seulement à la dispersion des hommes [...] mais aussi au moment de la disparition ou de l'arrêt des activités elles-mêmes.<sup>49</sup>

C'est pourquoi assurer la durée de la capacité d'innover et de l'exercice de la liberté et du pouvoir requiert premièrement de remédier à la fragilité initiale de l'espace public. Fonder

---

<sup>47</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 221.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 224.

l'espace public permet de garantir la continuité de ces activités qui, sans un lieu stable destiné à leur exercice, sont constamment menacées par leur fragilité naturelle.

À ce propos, il va de soi que le pouvoir, en tant qu'action concertée d'un groupe d'individus, partage la fragilité de l'action. Rappelons que le pouvoir apparaît lorsque le groupe se forme et agit, mais qu'il ne dure pas au-delà du moment de cette action collective. Arendt nous montre bien que pour être préservé, le pouvoir a besoin du secours d'autre chose que lui-même : « [...] it [le nouveau pouvoir] would hardly have survived without the foundation of a new body politic, designed explicitly to preserve it; without revolution, in other words, the new power principle would have remained hidden, it might have fallen into oblivion [...].<sup>50</sup> » Cet extrait de *On Revolution* montre bien que, pour durer, les éléments essentiels du politique, notamment le pouvoir, ont besoin de la fondation qui les place en relation avec d'autres éléments au moyen desquels leur fragilité peut être dépassée. Il en va de même pour la liberté puisqu'elle est tout aussi directement associée à l'action et n'est donc pas, en elle-même, quelque chose qui persiste dans le temps, ce que ce passage de « Qu'est-ce que la liberté? » démontre sans équivoque : « Les hommes sont libres – d'une liberté qu'il faut distinguer du fait qu'ils possèdent le don de la liberté – aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après; en effet, être libre et agir ne font qu'un.<sup>51</sup> » La liberté se manifeste uniquement au moment de l'action. Cela s'applique aussi à la capacité d'innover qui est, comme on le sait, une marque de la liberté. Si la faculté d'agir est toujours présente en l'être humain, il importe néanmoins de mettre en place les conditions qui rendent l'action possible et surtout qui lui permettent de perdurer au-delà du moment de son accomplissement.

Penser le politique à partir de l'action implique donc une fragilité, à laquelle Arendt tente de remédier. C'est en ce sens que nous considérons qu'elle introduit une finalité de durée dans le politique, soit celle de garantir la possibilité de l'action et de ses « produits ». La liberté, le pouvoir et la nouveauté sont alors placés en relation avec des éléments qui

---

<sup>50</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, op. cit., p. 166.

<sup>51</sup> Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté? » dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 198.

visent à leur apporter la stabilité dont ils sont par nature dépourvus. La fondation, l'autorité et l'augmentation sont ainsi des moyens par lesquels la finalité de durée est mise en œuvre dans le politique arendtien. Dans la mesure où ces éléments sont présentés par Arendt comme étant indispensables au politique, il apparaît clairement que la finalité de durée occupe une place centrale dans la conception qu'elle en a. Cette importance accordée à la durée est bien visible lorsqu'Arendt cite en exemple les expériences historiques qui lui servent de modèle, particulièrement celles de la *civitas* romaine et de la Révolution américaine<sup>52</sup>. En tant que modèles de fondation, ces deux expériences historiques mettent en évidence le désir d'une continuité dans le temps pour le politique. Ce passage de « Qu'est-ce que l'autorité? » nous montre d'ailleurs bien que, pour Arendt, la *civitas* romaine met en jeu cette préoccupation pour la durée du politique : « Au cœur de la politique romaine, depuis le début de la république jusqu'à la fin de l'ère impériale, se tient la conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures.<sup>53</sup> » La fondation s'avère ce qui permet d'instaurer quelque chose de durable. À cet égard, la Révolution américaine s'apparente directement à la *civitas* romaine et c'est cet esprit de conservation de la fondation qu'Arendt retrouve dans la Révolution américaine, tel qu'exprimé ici :

---

<sup>52</sup> L'expérience de la *polis* grecque fait aussi intervenir la question de la durée, notamment en ce qu'Arendt la présente comme la solution que les Grecs avaient trouvée face à la fragilité du domaine des affaires humaines. La fondation de la *polis* rendait possible la vie politique et la quête d'immortalité des humains en instituant un espace pour l'action et la parole et, par le fait même, la possibilité d'une mémoire collective organisée (voir *Condition de l'homme moderne* p. 221-222). Nous traiterons plus précisément de la *polis* grecque et de la façon dont elle met en jeu la question de la durée au Chapitre II lorsque nous aborderons la conception arendtienne de l'histoire. Cela dit, dans la mesure où la *polis* grecque nous semble davantage être utilisée pour faire état de la fragilité du politique et compte tenu de la critique qu'Arendt adresse à la façon dont l'activité législative y est exercée (soit de manière externe à l'activité politique et à la manière d'une activité de fabrication), il nous semble évident que ce sont les expériences de la *civitas* romaine et de la Révolution américaine qui, prises comme exemples de fondation et d'autorité, montrent le mieux comment Arendt conçoit cette visée de durée au sein du politique.

<sup>53</sup> Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? » dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 158-159.

This last point, namely, that foundation, augmentation, and conservation are intimately interrelated, might well have been the most important single notion which the men of the Revolution adopted, not by conscious reflection, but by virtue of being nourished by the classics and of having gone to school in Roman antiquity.<sup>54</sup>

L'intérêt d'Arendt pour ces deux expériences historiques démontre donc sa préoccupation pour la durée du politique, puisque c'est dans ces expériences qu'elle puise les outils conceptuels – la fondation, l'autorité et l'augmentation – à l'aide desquels réaliser cette visée dans sa propre conception du politique.

Rappelons que la stabilité nécessaire au politique doit provenir de l'acte de fondation. Cet acte fera autorité dans le processus d'augmentation qui découlera de lui et dont il est en quelque sorte le commencement :

The very concept of Roman authority suggest that the act of foundation inevitably develops its own stability and permanence, and authority is nothing more or less than a kind of necessary "augmentation" by virtue of which all innovations and changes remain tied back to the foundation which, at the same time, they augment and increase.<sup>55</sup>

L'autorité est ainsi décrite comme ce processus d'augmentation qui émane de l'acte de fondation, processus qui est réalisé par les actions posées à sa suite. Ces actions apportent quelque chose de neuf tout en se rattachant à ce qui a été fondé. Elles s'ajoutent à la fondation, d'où l'idée d'augmentation. Le fait d'assurer l'existence de l'espace public, c'est-à-dire d'un lieu propre à l'action, est justement ce qui permet la nouveauté au-delà du moment de la fondation. Ainsi, la finalité de durée qu'il y a au sein du politique arendtien n'est autre que le souhait de garantir un espace permanent pour l'action et donc pour la nouveauté, la liberté et le pouvoir qui constituent l'essence du politique, une essence naturellement fragile.

---

<sup>54</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 202-203.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 203.



### 1.3.2 Le rapport du politique à l'action et à l'œuvre

Dans la mesure où fragilité et durée, qui sont respectivement les caractéristiques principales de l'action et de l'œuvre, interviennent dans la conception arendtienne du politique, il y a maintenant lieu de clarifier un peu le rapport que le politique arendtien entretient avec ces deux activités de la condition humaine. Comme on l'a vu, le rapport du politique à l'action est manifeste<sup>56</sup> et explique sa fragilité. Quant à la finalité de durée présente dans le politique, elle nous porterait à penser que celui-ci entretient également un lien avec l'œuvre. Puisque la fondation, l'autorité et l'augmentation ont pour fonction d'assurer la durée des éléments essentiels et fragiles du politique, on est logiquement tenté de les relier à l'œuvre dont ils paraissent partager la caractéristique principale. Or, Arendt insiste pour situer le politique exclusivement dans le champ de l'action, ce que l'on peut voir dans *Condition de l'homme moderne* en particulier. Cela ne saurait être plus clair que lorsque la philosophe spécifie que l'*homo faber* – associé à l'œuvre – et l'*animal laborans* – associé au travail – « sont à proprement parler apolitiques<sup>57</sup> ». Que l'action soit la seule activité humaine spécifiquement politique est expliqué par le fait que, contrairement au travail et à l'œuvre, l'action est l'unique activité qui exige la présence des autres, donc qui doit nécessairement s'exercer dans la pluralité, et la seule activité qui soit de l'ordre de la liberté (par opposition à la nécessité et à l'utile<sup>58</sup>). Le travail est décrit comme l'activité humaine qui sert à répondre à nos besoins vitaux, donc à l'aspect naturel, biologique, de notre existence en tant qu'être humain. Quant à l'œuvre, elle correspond à l'activité de fabrication qui sert à ériger un monde commun durable. En ce sens, on doit la comprendre comme l'activité qui, par la

---

<sup>56</sup> Rappelons ce que nous avons montré dans la deuxième section du présent chapitre, soit que l'ensemble des éléments qui composent le politique arendtien sont liés à l'action, et aussi bien les éléments qui sont considérés comme l'essence du politique que ceux qui servent à assurer la durée des premiers. Nous verrons que c'est ce deuxième groupe d'éléments – la fondation l'autorité et l'augmentation – qui soulève certaines questions.

<sup>57</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 234.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 34 et 39-40.

fabrication d'objets, construit matériellement un monde proprement humain que nous partageons. Notons que c'est au sein du monde commun que prendra place l'espace public, mais qu'il ne se résume pas à ce dernier. Le monde commun comprend beaucoup plus largement tous les espaces que nous partageons. Ainsi, l'espace public sera le lieu spécifiquement politique au sein de ce monde d'objets fabriqués qui nous est commun, mais il doit être compris comme un espace de relations plutôt que comme un espace matériel. C'est justement parce que l'action est l'activité spécifique par laquelle s'instaurent des relations entre les humains que le politique y est directement rattaché. Elle est également considérée par Arendt comme la plus importante des activités de la condition humaine, entre autres parce qu'elle est l'activité qui nous offre la possibilité fondamentale d'accéder à liberté.

Le fait qu'Arendt décrive l'œuvre comme étant apolitique nous invite à tracer une séparation entre cette activité et l'action. La critique que la philosophe adresse à l'époque moderne, soit que le social a remplacé le politique<sup>59</sup>, illustre également la nécessité d'une telle séparation. Cette critique consiste essentiellement en une dénonciation du fait que les préoccupations d'ordre privé et les activités qui y correspondent – le travail et l'œuvre – ont envahi le domaine public. C'est ce qu'Arendt appelle entre autres la « substitution du faire à l'agir » ayant pour conséquence la perte du politique : « Cette tentative de remplacer l'agir par le faire est manifeste dans tous les réquisitoires contre la "démocratie" qui, d'autant plus qu'ils sont mieux raisonnés et plus logiques, en viennent à attaquer l'essentiel de la politique.<sup>60</sup> » C'est qu'organiser le domaine public en fonction des préoccupations privées et y inclure les activités relevant du domaine privé entraîne une modification du domaine public

---

<sup>59</sup> Cet aspect de l'œuvre d'Arendt est généralement désigné sous l'appellation « Critique du social ». Mentionnons qu'il s'agit d'un pan important de l'œuvre de la philosophe et que cette question a sa propre discussion critique, notamment autour de la distinction public/privé (sur laquelle cette critique repose) dont la pertinence est remise en cause par plusieurs, entre autres du côté de la théorie féministe (pour un aperçu de la question voir : HONIG, Bonnie (dir. publ.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park PA, The Pennsylvania State University Press, 1995, 400 p.). La question de la « critique du social » mériterait certainement de plus amples explications que celles que nous donnerons ici, mais, afin de ne pas trop nous éloigner de notre propos principal, nous nous limiterons à une explication sommaire.

<sup>60</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 247-248.



lui-même. La distinction entre le domaine privé et le domaine public en vient à disparaître au profit d'une organisation sociale dans laquelle notre compréhension de la vie en commun se voit modifiée : « Dans nos conceptions, la frontière s'efface parce que nous imaginons les peuples, les collectivités politiques comme des familles dont les affaires quotidiennes relèvent de la sollicitude d'une gigantesque administration ménagère.<sup>61</sup> » Cela, nous le comprenons bien, équivaut à une réduction du politique, voire à son annihilation, puisque dans cette forme de vie commune qu'est la société moderne, l'action n'a que peu ou pas de place, on cherche même à s'en libérer pour se concentrer sur ce qui est d'ordre privé. C'est pourquoi il semble nécessaire de ne pas confondre l'action avec l'œuvre et le travail si l'on veut préserver le politique tel qu'il doit être<sup>62</sup>.

Devant la nécessité d'une telle séparation entre les activités de la condition humaine, nous pouvons nous demander comment comprendre la finalité de durée du politique indépendamment de l'œuvre, d'autant que les caractéristiques de fragilité et de durée semblent être attribuées en propre à ces activités distinctes que sont l'action et l'œuvre : « Comparée à la fugacité et à la fragilité de l'action humaine, le monde édifié par la fabrication est d'une permanence durable et d'une immense solidité.<sup>63</sup> » C'est ici qu'il faut voir que, dans la pensée d'Arendt, un autre élément peut être identifié comme étant porteur de durée : la promesse<sup>64</sup>. Celle-ci correspond à la faculté qu'aurait l'action de lier dans le

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>62</sup> Il importe de mentionner que nous croyons que la séparation entre l'action et l'œuvre, ou entre les sphères publique et privée, qu'on trouve dans la pensée d'Arendt doit être comprise dans une perspective analytique, donc comme servant à distinguer différents aspects d'une même réalité afin de mieux la comprendre. Comme nous le verrons au Chapitre III, les distinctions que nous traçons ici servent à mettre en lumière et à valoriser un aspect précis du politique – ce qui en constitue une expérience authentique – à partir duquel on peut, par opposition, analyser les processus qui sont à l'œuvre dans les sociétés modernes et ainsi mesurer le degré de liberté politique qui nous y est offert. C'est en ce sens que nous considérerons que la conception arendtienne du politique a notamment une fonction critique.

<sup>63</sup> Hannah ARENDT, « Le concept d'histoire » dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>64</sup> Nous ne ferons ici qu'une brève description de la promesse, puisque celle-ci sera spécifiquement étudiée au Chapitre II et que ce premier chapitre de notre mémoire a simplement pour but de poser les bases conceptuelles nécessaires à l'étude du problème de la tension entre la nature fragile et la finalité de durée du politique arendtien.

temps un acte accompli, c'est-à-dire de faire en sorte que les actes ultérieurs s'inscriront pour ainsi dire en continuité avec cet « acte-promesse ». En ce sens, l'acte de fondation, duquel l'autorité et l'augmentation naîtront, est un exemple de promesse puisqu'il engage les actions futures à être posées à sa suite, ce qui permet à l'acte de fondation d'acquérir une durée. En tant que fonction de l'action, la promesse constitue un moyen interne au politique pour atteindre la durée, contrairement à l'œuvre qui est un moyen externe au politique et qui est pour cette raison rejeté par Arendt. À titre d'exemple, nous pouvons rappeler le fait que, pour la philosophe, l'autorité est légitime uniquement lorsqu'elle provient de quelque chose d'inhérent au politique. Ainsi, grâce à la faculté de promettre de l'action, il semble possible de réaliser la finalité de durée du politique sans recourir à la durabilité de l'œuvre qui pourrait menacer l'essence du politique.

Mais ce n'est pas aussi simple qu'il y paraît, puisque, comme nous le verrons au prochain chapitre, la promesse se révèle problématique, elle peine notamment à dépasser la fragilité naturelle de l'action dont elle fait partie. Nous verrons que cette difficulté affecte aussi la capacité de la fondation, de l'autorité et de l'augmentation à accomplir la fonction qui leur est assignée, soit celle d'assurer la durée du politique. En effet, si ces éléments, qui agissent donc comme promesse, font, comme le conçoit Arendt, partie de l'action, pourquoi n'auraient-ils pas la même fragilité que le pouvoir, la liberté et la nouveauté ?

#### 1.4 Conclusion

Dans ce premier chapitre visant à répondre à la question « Qu'est-ce que le politique arendtien? », nous avons vu que celui-ci se déploie à travers un réseau de concepts et d'idées qu'Arendt retient de certains modèles historiques dans lesquels elle voit différents aspects d'une expérience authentique du politique. Si la philosophe regroupe tous les éléments qui sont constitutifs du politique autour du concept plus général d'action, il s'est avéré possible de les séparer en deux groupes dont le rôle diffère. D'une part, la liberté, le pouvoir et la nouveauté sont apparus comme ce qui est essentiel dans l'expérience politique, ce qui pour Arendt doit être préservé. Dans la mesure où ces éléments s'exercent directement par l'action, ils sont empreints de la fragilité qui la caractérise, ce qui, par conséquent, fait du

politique arendtien quelque chose de naturellement fragile. C'est pourquoi, d'autre part, on retrouve la fondation, l'autorité et l'augmentation qui sont les éléments destinés à assurer la durée des éléments formant cette fragile essence du politique. Ainsi, Arendt défend une conception du politique comprenant une finalité de durée, c'est-à-dire celle de garantir les conditions de possibilité de l'action. Comme on l'a vu, cela signifie d'assurer l'existence de l'espace public, lieu spécifiquement dédié à l'action et à la parole en commun, sans lequel la liberté, le pouvoir et la nouveauté ne peuvent être exercés, ce qui correspondrait à la « perte » du politique.

Or, le fait d'assurer la durée du politique présente une difficulté en raison de la façon même dont Arendt conçoit celui-ci, soit en le situant complètement dans le champ de l'action. En effet, il a été montré que la fondation, l'autorité et l'augmentation doivent émaner de l'action pour accomplir leur fonction légitimement et agir comme promesse. Cela remet en question leur capacité de dépasser la fragilité de l'action et d'assurer la durée des éléments essentiels et fragiles du politique. D'autant plus que l'œuvre, dont la fonction est précisément d'établir quelque chose de durable, paraît spécifiquement exclue du champ politique par Arendt. En effet, l'œuvre présente un risque important pour le politique, soit celui de le dénaturer en y introduisant des éléments spécifiques à cette activité humaine de fabrication. Ainsi, le politique arendtien est animé par une tension entre sa nature fragile et la finalité de durée qui y est présente. Les bases conceptuelles nécessaires à une première compréhension de la conception arendtienne du politique ayant maintenant été posées, le chapitre suivant portera donc spécifiquement sur cette tension que nous venons d'identifier.

## CHAPITRE II

### LA TENSION ENTRE LA NATURE FRAGILE ET LA FINALITÉ DE DURÉE DU POLITIQUE ARENDTIEN

La tension qui se loge au cœur de la conception arendtienne du politique est évoquée en ces mots par Paul Ricœur : « Mais le perdurable n'a pas plus haute incarnation que l'institution politique, laquelle est éminemment fragile. Cette conjonction du perdurable et du fragile constitue le caractère tragique de la pensée de Hannah Arendt.<sup>65</sup> » Cette tragédie – s'il en est une ? – correspond à ce que Alan Keenan identifie chez Arendt comme étant une inévitable « perte du politique », qui tient à ce que fonder le politique implique nécessairement le sacrifice d'un politique exempt de tout élément non-politique<sup>66</sup>. Contrairement à ce qu'Arendt laisse entendre, il est donc selon lui impossible de fonder le politique sans porter atteinte à l'essence de ce qu'on cherche par le fait même à conserver. Nous partageons ce point de vue et nous croyons donc que la tension entre la nature fragile du politique et sa finalité de durée ne peut être surmontée. Par conséquent, il nous semble que cette tension doit être envisagée comme une partie intégrante du politique arendtien.

Pour mieux comprendre cette tension et voir comment nous en arrivons à cette conclusion, nous procéderons en deux temps. Tout d'abord, c'est à partir de deux aspects de la pensée d'Arendt – ses réflexions sur la révolution et sur l'histoire – que nous exposerons comment cette tension se manifeste dans le politique arendtien et quels en sont les effets.

---

<sup>65</sup> Paul RICŒUR, « De la philosophie au politique » dans *Hannah Arendt : Confrontations*, Lille, Association Les cahiers de la philosophie, 1987, p. 201.

<sup>66</sup> Alan KEENAN, « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt » *op. cit.*, p. 299.

Notre étude de la réflexion d'Arendt sur la révolution sera la plus exhaustive des deux puisque, contrairement à sa réflexion sur l'histoire, celle-ci intègre les trois expériences historiques et, par conséquent, l'ensemble des principaux éléments dont Arendt se sert pour construire sa conception du politique. En effet, la réflexion d'Arendt sur l'histoire, parce qu'ancrée spécifiquement dans la référence à la *polis* grecque, ne fait intervenir qu'un ensemble partiel des éléments composant le politique. La réflexion d'Arendt sur la révolution nous apparaît donc comme un point privilégié à partir duquel il est possible d'analyser véritablement la tension entre la nature fragile du politique et sa finalité de durée. La réflexion de la philosophe sur l'histoire sera quant à elle utilisée de manière beaucoup plus succincte et ciblée<sup>67</sup>. Nous nous concentrerons sur le concept de mémoire, qui peut être mis en parallèle avec l'élément de fondation présent dans la révolution, notamment pour éclairer le recours à l'œuvre comme moyen d'assurer la durée. Sur la base de cette présentation, nous examinerons ensuite tour à tour l'œuvre et la promesse, éléments porteurs de durée, pour montrer comment aucun des deux ne parvient à assurer de manière satisfaisante la durée du politique. Nous constaterons que l'œuvre ne répond pas aux conditions du politique arendtien et que la promesse comporte certaines faiblesses compromettant sa capacité à accomplir sa fonction de durée.

## 2.1 Le problème de la durée du politique arendtien

Chez Arendt, le problème que pose la finalité de durée associée au politique peut être appréhendé sous au moins deux formes générales. Premièrement, dans sa réflexion sur la révolution où la question de la durée se présente sous la forme d'une quête de préservation de l'esprit révolutionnaire, donc directement à travers la question de la fondation du politique.

---

<sup>67</sup> Afin de ne pas nous éloigner de notre sujet principal – et parce que le cadre de ce mémoire ne permet pas de tout faire – nous n'entrerons pas dans le détail de la discussion de son concept d'histoire et nous n'approfondirons pas comme cela le mériterait certaines questions centrales dont celles concernant la révélation de l'identité, la figure du héros et le critère de grandeur. À ce sujet, voir notamment : Éliane ESCOUBAS, « L'exposition du "qui" : la cité grecque chez Hannah Arendt et Heidegger » dans *Kairos*, Toulouse, 1991 (2), p. 51-68 et Julia KRISTEVA, « Hannah Arendt, ou la vie est un récit » dans *L'infini*, Paris, 1999 (65), p. 42-65.



Autrement dit, et comme nous le verrons en 2.1.1, l'enjeu de la révolution est de fonder un ordre politique stable dans lequel la liberté, le pouvoir et la capacité d'innover qui se manifestent dans l'action collective des révolutionnaires sont maintenues. Deuxièmement, la question de la durée apparaît aussi sous la forme de la quête d'immortalité qui constitue l'un des thèmes majeurs de *Condition de l'homme moderne*. Cette quête humaine d'immortalité se situe principalement dans le cadre de la réflexion d'Arendt sur l'histoire, que la philosophe définit comme mémoire collective des humains dans laquelle s'inscrivent leurs grandes actions<sup>68</sup>. Tel que vu au premier chapitre avec le modèle de la *polis* grecque, non seulement chaque individu agissant dans l'espace public révèle ce faisant qui il est, mais c'est aussi par cette action parmi ses pairs qu'il peut aspirer à une immortalité sous la forme d'une inscription de son action dans la mémoire collective, donc dans l'histoire.

Dans le cas de la révolution comme dans celui de l'histoire, c'est la fragilité de l'action qui suscite le besoin de mettre en œuvre des moyens pour lui apporter une durée. Il faut toutefois noter que cette quête de durée se déploie différemment de part et d'autre, même si un certain point de jonction entre ces deux quêtes peut être identifié autour du concept de mémoire dont nous discuterons ultérieurement. Sur le plan plus spécifique des moyens autorisés pour parvenir à la durée, nous verrons que la durée recherchée du côté de l'histoire repose sur le récit et autorise un recours à l'œuvre, tandis que celle visée par la révolution repose sur la promesse et l'autorité et donc exclusivement sur l'action elle-même. De plus, la quête de préservation de l'esprit révolutionnaire et la quête d'immortalité sont rattachées à des aspects différents de la pensée d'Arendt : la première est comprise dans le cadre d'une réflexion politique au sens strict, alors que la seconde s'inscrit davantage dans un travail relevant de l'anthropologie philosophique et d'une réflexion existentielle sur la condition humaine. Cela peut s'expliquer par la différence de propos des deux principaux ouvrages concernés ici, c'est-à-dire *On Revolution* et *Condition de l'homme moderne*. Comme le souligne Margaret Canovan, *On Revolution* constitue ce qui, sans l'être, se rapproche le plus d'une compréhension systématique du politique, alors que *Condition de l'homme moderne*

---

<sup>68</sup> Notons que cette recherche de durée sous la forme de la quête d'immortalité est évidemment aussi présente dans le texte « Le concept d'histoire » dans *La crise de la culture*.



réfléchit la condition politique des êtres humains dans le cadre général de la condition humaine<sup>69</sup>. Ces deux ouvrages mettent également l'accent sur des dimensions différentes de l'action. Alors que *Condition de l'homme moderne* nous montre surtout le caractère révélant de l'action, c'est-à-dire un aspect plus individuel de l'action par lequel l'individu qui agit devant ses pairs dévoile son identité, *On Revolution* mise sur le caractère collectif de l'action comme étant génératrice de pouvoir, de liberté et de nouveauté<sup>70</sup>. Andreas Kalyvas constate cette même différence entre les définitions de la liberté qu'on trouve respectivement dans ces deux ouvrages d'Arendt : « Freedom was now defined less in terms of individual performance and virtuosity and more as a collective capacity to initiate new political beginnings and to deliberately participate in the extraordinary founding of new constitution.<sup>71</sup> »

Ainsi, des deux formes sous lesquelles se présente la question de la durée dans la pensée d'Arendt, seule la quête de préservation de l'esprit révolutionnaire se voit directement liée à une réflexion spécifiquement politique, et ce, ne serait-ce que parce qu'elle met en jeu la dimension collective de l'action alors que la quête d'immortalité se fonde largement sur sa

---

<sup>69</sup> Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, op. cit., p. 249.

<sup>70</sup> Bien qu'il ne soit pas tout à fait adéquat de parler ici d'une dimension « individuelle » de l'action, parce qu'il s'agit toujours d'une action exercée dans la pluralité (et non dans la solitude), dans le cadre de ce mémoire, nous utiliserons cette appellation pour désigner l'action en tant qu'elle permet à un individu agissant parmi ses pairs de se distinguer d'eux et de manifester son identité. La dimension individuelle de l'action désigne donc un certain processus d'individuation qui est possible par le fait d'agir dans l'espace public. En comparaison, la dimension collective de l'action désigne l'action en tant qu'entreprise commune à travers laquelle les acteurs apparaissent plutôt de manière unie, voire indistincte. Ces deux dimensions, qui ne sont pas en tant que tel opposées l'une à l'autre, différencient ainsi l'action exercée *devant* ses pairs de l'action exercée *avec* ses pairs (cette différence est notamment visible lorsqu'on compare l'action telle que principalement décrite par Arendt dans *Condition de l'homme moderne* et dans *On Revolution*).

<sup>71</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 201-202.

dimension individuelle auquel le politique ne saurait être réduit<sup>72</sup>. Nous avons en effet montré clairement dans le premier chapitre que l'action collective, qui est la base du pouvoir, est un élément central de la conception arendtienne du politique. De ce fait, la réflexion d'Arendt sur la révolution apparaît comme ce qui, chez elle, peut le mieux suppléer, bien qu'imparfaitement, à l'absence d'un modèle systématique du politique. C'est pourquoi, dans les pages qui vont suivre, nous procéderons à une analyse détaillée de sa conception de la révolution en vue de comprendre comment se manifeste la tension entre fragilité et durée dans le politique arendtien. En revanche, tel que mentionné précédemment, nous utiliserons ensuite sa conception de l'histoire de manière plus restreinte et nous n'en observerons que deux aspects spécifiques qui compléteront notre examen de cette tension entamée par l'étude de la révolution chez Arendt.

### 2.1.1 La révolution et la quête de préservation de l'esprit révolutionnaire

C'est principalement à travers l'analyse qu'Arendt fait des révolutions américaine et française dans *On Revolution*, accordant à la première un rôle de modèle du politique et considérant la seconde comme une révolution sociale plutôt que politique, qu'on peut comprendre sa propre conception de la révolution. En effet, pour Arendt, la Révolution américaine est une véritable révolution parce qu'elle est motivée par des considérations politiques telles que la liberté et la fondation d'un ordre politique nouveau, alors que la Révolution française s'est rapidement avérée surtout fondée sur des considérations économiques – la libération de la pauvreté – qui en ont fait une révolution sociale<sup>73</sup>. Comme

---

<sup>72</sup> Nous verrons en effet (dans la section 2.1.2) que l'exercice de l'action dans sa dimension individuelle, ou dans la perspective d'atteindre l'immortalité, présuppose l'existence d'un espace public dûment constitué, elle dépend pour ainsi dire du cadre politique institué par l'exercice de l'action dans sa dimension collective. Nous pourrions aussi dire que le politique ne peut être compris uniquement comme un lieu pour la « révélation » de l'identité des citoyens et citoyennes, il doit également être vu comme un lieu pour l'exercice (commun) du pouvoir, de la liberté et de la nouveauté.

<sup>73</sup> À ce propos, voir *On Revolution*, Chapitre II « The Social Question », en particulier les pages 62-63 et 87-88.

on l'a vu au chapitre précédent, la philosophe voit dans l'expérience américaine un idéal de fondation et d'autorité, elle critique cependant l'échec des révolutionnaires américains à établir de véritables lieux d'exercice du pouvoir et de la liberté, ce qui montre que sa réflexion sous-entend une conception précise de ce que doit être une révolution et, par extension, de ce que doit être une véritable expérience politique.

À cet égard, Arendt ne saurait être plus claire quant au fait que la nouveauté et la liberté font partie de l'essence du phénomène révolutionnaire: « Only where this pathos of novelty is present and where novelty is connected with the idea of freedom are we entitled to speak of revolution.<sup>74</sup> » Pour mieux comprendre comment la liberté et la nouveauté sont au cœur de la révolution, il faut voir que la liberté constitue le but de la révolution et que cette visée se traduit par la volonté de fonder un nouvel ordre politique dans lequel la liberté pourra perdurer. En d'autres mots, l'objectif de la révolution n'est autre que celui de fonder la liberté: « [...] the central idea of revolution, [...] is the foundation of freedom, that is, the foundation of a body politic which guarantees the space where freedom can appear.<sup>75</sup> » Or, lorsque la philosophe évoque la perte de l'esprit révolutionnaire, elle fait notamment référence à l'échec des révolutions à fonder un corps politique offrant les conditions d'exercice de la liberté et de la capacité d'innover qui se manifestent dans l'action collective des révolutionnaires. Ainsi, l'enjeu de la révolution n'est autre que l'instauration d'une tradition de liberté et de nouveauté.

Le défi de la révolution réside donc dans la fondation. Qu'on le considère sous l'angle de la liberté, comme le fait André Enegren pour qui la question centrale de *On Revolution* est « Comment fonder la liberté?<sup>76</sup> », ou, à l'instar de Hauke Brunkhorst<sup>77</sup> et Yves

---

<sup>74</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, op. cit., p. 27.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 121-122.

<sup>76</sup> André ENEGREN, « Révolution et fondation » dans *Esprit*, juin 1980, p. 46.

<sup>77</sup> Hauke BRUNKHORST, « The Productivity of Power: Hannah Arendt's Renewal of the Classical Concept of Politics » dans *Revista de Ciencia Política*, 2006, vol. 26, no 2, p. 133.

Sintomer<sup>78</sup>, en se demandant comment le pouvoir peut être fondé, ou en cherchant comment établir des espaces de liberté tel que le propose Albrecht Wellmer<sup>79</sup>; cela équivaut toujours à poser la question de la fondation. En effet, rappelons-le, la liberté, le pouvoir et la capacité d'innover, et même l'espace public, sont intimement liés dans l'exercice de l'action. Cette dernière leur confère leur fragilité, qui suscite le besoin d'un moyen de les préserver, besoin auquel entend répondre la fondation. Le défi que pose la fondation telle qu'Arendt la conçoit est celui de combiner la stabilité qu'on cherche à apporter grâce à elle avec la liberté, le pouvoir et la nouveauté qui surgissent spontanément pendant la révolution ; il s'agit donc de concilier la durée avec la capacité qu'a l'action de rompre l'ordre établi. Dans la mesure où on cherche à préserver la liberté, le pouvoir et la capacité d'innover au moyen de la fondation, comment ces éléments ayant justement la capacité d'instaurer un nouveau commencement peuvent-ils être conservés sans menacer la stabilité de la fondation ou, inversement, comment la fondation peut-elle établir un ordre politique stable sans les altérer ? C'est cette tension que nous croyons être à l'œuvre dans la conception arendtienne de la révolution – à travers le problème de la fondation – et qui est ici parfaitement exprimée par Sintomer : « Mais quel est le facteur décisif qui donne cette propriété exorbitante à ce moment de la première décision ? Qu'est-ce qui empêche par exemple qu'une nouvelle révolution vienne défaire ce qu'une première avait fait ?<sup>80</sup> » Avant de traiter explicitement des raisons pour lesquelles la fondation constitue un problème, nous examinerons maintenant les éléments essentiels du politique qu'Arendt reconnaît dans la révolution et qu'elle associe à l'esprit révolutionnaire : la liberté, le pouvoir, la nouveauté. Nous chercherons ici à mieux comprendre leur rapport avec la fondation et les éléments qui lui sont liés – l'autorité, l'augmentation et la promesse.

---

<sup>78</sup> Yves SINTOMER, « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt » dans *L'Homme et la Société*, 1994, no 113, p. 118.

<sup>79</sup> Albrecht WELLMER, « Hannah Arendt On Revolution » dans *Revue internationale de philosophie*, 1999, no 208, p. 207.

<sup>80</sup> Yves SINTOMER, « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 128.

### 2.1.1.1 L'essence du politique ou l'esprit révolutionnaire

Tout d'abord, nous avons pu constater que la révolution est comprise par Arendt comme un nouveau commencement : « Indeed, it may turn out that what we call revolution is precisely that transitory phase which brings about the birth of a new, secular realm.<sup>81</sup> » À la différence de l'insurrection ou de la rébellion, son objectif dépasse la libération face à l'oppression ou la réforme de l'ordre politique en place : elle vise à fonder un nouveau corps politique<sup>82</sup>. Pour Arendt, la révolution se pose donc à la fois comme une rupture avec le passé et la tradition et comme le commencement d'une toute nouvelle histoire. Comme le remarque Canovan, la révolution démontre la capacité d'innover des êtres humains : « For revolution was 'a new experience which revealed man's capacity for novelty', demonstrating the human capacity both to break with the past and its chain of predictable consequences and, by acting with others, to make a new beginning in the world.<sup>83</sup> » Comme nous le verrons, la fondation représente en quelque sorte l'expression par excellence de la capacité d'innover. À ce propos, Ricœur montre que, chez Arendt, le fait d'établir une communauté politique correspond, sur le plan collectif, à la dimension de l'action qui permet à chaque individu, en vertu de sa naissance, de faire advenir quelque chose de neuf :

Dans *La Condition de l'homme moderne* elle disait déjà : au fait d'être né "nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative". *Initiative* : voilà le mot clef au plan phénoménologique-anthropologique : à quoi correspond le *consentement* au vivre ensemble, au plan politique.<sup>84</sup>

En ce sens, la fondation peut être interprétée à la manière d'une naissance collective. Puisqu'il ne s'agit pas simplement de fonder un nouveau corps politique, mais de fonder un nouveau corps politique au sein duquel la capacité d'innover – donc d'agir – est maintenue,

---

<sup>81</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>82</sup> Voir : Hannah ARENDT, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 27-28 et 33-34.

<sup>83</sup> Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>84</sup> Paul RICŒUR, « Pouvoir et violence », *op. cit.*, p. 215.



la capacité d'innover ainsi garantie demeurera liée à la fondation de la même façon que la capacité humaine d'agir et d'initier est enracinée dans la condition humaine de natalité. On reconnaîtra ici une autre façon de décrire l'autorité et son processus d'augmentation qui, pour Arendt, émergent avec l'acte de fondation – donc avec la naissance du corps politique – et assurent la continuité de la possibilité d'innover<sup>85</sup>.

C'est sans doute dans ce rapport entre nouveauté et stabilité que l'on peut observer le plus clairement la tension entre la nature fragile et la finalité de durée du politique arendtien. Car comme le souligne Alan Keenan, notre capacité de fonder un nouvel ordre politique est non seulement une expression privilégiée de notre capacité d'innover, mais aussi de notre liberté :

The founding of a new political body is a particularly privileged instance of human freedom for Arendt: it both asserts the freedom to bring something new into the world, the ever-present possibility of what Arendt calls "beginnings" and it establishes the public or political realm itself, the very realm of action and freedom.<sup>86</sup>

Dès lors, il s'agit de savoir si la liberté, qu'on cherche à préserver par la fondation, peut se satisfaire d'un tel exercice de l'action, c'est-à-dire d'une liberté et d'une capacité d'innover contenues dans les limites de la fondation, ce qui ne peut donc, en principe, conduire à une nouvelle révolution. Keenan considère que le politique arendtien ne peut jamais être totalement garanti et que la liberté et la fondation ne peuvent sortir indemnes de leur mise en relation, c'est-à-dire que la liberté est le prix à payer pour la stabilité ou inversement. À l'opposé, Francis Moreault croit qu'il faut plutôt situer la liberté arendtienne dans le cadre d'une double théorie de la liberté. Il y aurait d'une part la liberté « qui consiste à fonder quelque chose de nouveau » et d'autre part la liberté « conçue comme une modification des

---

<sup>85</sup> Nous verrons un peu plus loin (après avoir examiné le rapport de la liberté et du pouvoir à la fondation) que le problème de la fondation est en bonne partie lié à l'autorité, soit à la capacité incertaine du concept arendtien d'autorité à fournir la stabilité souhaitée.

<sup>86</sup> Alan KEENAN, « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt » *op. cit.*, p. 297-298.



lois ou une transformation de l'opinion publique »<sup>87</sup>. Moreault effectue une distinction entre ce que Andreas Kalyvas appelle « the extraordinary freedom of founding and the normal freedom of disclosure »<sup>88</sup>, donc une distinction entre une liberté extraordinaire par laquelle les conditions nécessaires à l'exercice d'une liberté normale – celle de l'action dans la pluralité d'un espace public constitué – sont rendues possibles. Pour Moreault, ces deux libertés ne sont pas incompatibles et ne semblent pas être significativement différentes : la liberté ne consiste pas seulement à fonder un nouveau corps politique, mais peut aussi se contenter de buts plus modestes<sup>89</sup>. Kalyvas abonde en ce sens, en disant que les caractères essentiels de la liberté tels que la nouveauté et la spontanéité ne sont pas nécessairement menacés lorsque la liberté est exercée dans le cadre préétabli par la fondation. Il reconnaît toutefois que la liberté extraordinaire qui a cours pendant la révolution constitue une liberté plus élevée<sup>90</sup>. Nous ne saurions être entièrement d'accord avec Moreault, et ce, pour deux raisons. D'abord, même si nous pouvons effectivement reconnaître que le concept arendtien de liberté englobe ces deux types de liberté – que nous avons d'ailleurs évoquées précédemment par le biais des différentes dimensions de l'action dans *Condition de l'homme moderne* et *On Revolution* – il nous semble, comme le disent Kalyvas et Keenan, que l'essence de la liberté réside dans son extraordinaire capacité à fonder quelque chose de neuf et, donc, que ce type de liberté prime en quelque sorte sur l'autre<sup>91</sup>. De plus, même si ce

---

<sup>87</sup> Francis MOREAULT, *Hannah Arendt, l'amour de la liberté : essai de pensée politique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection « Prisme », 2002, p 29.

<sup>88</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 203-204.

<sup>89</sup> Francis MOREAULT, *Hannah Arendt, l'amour de la liberté : essai de pensée politique*, op. cit., p 29 et 182.

<sup>90</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 224 et 204.

<sup>91</sup> Nous expliquerons plus spécifiquement au Chapitre III (section 3.2.2), en quoi la conception arendtienne du politique fait état d'une préférence de la philosophe pour ce qu'il y a d'extraordinaire dans le politique. Pour le moment, nous nous contenterons de dire qu'Arendt développe moins sur le fonctionnement de l'exercice de la liberté dans le cadre ordinaire du politique – donc formellement constitué – que sur la nécessité d'y préserver cette liberté pure naissant spontanément de l'action concertée des humains. Cela nous paraît montrer une préférence de la philosophe pour la liberté de type extraordinaire.

n'était pas le cas, l'existence de la liberté comprise comme liberté ordinaire présuppose que la fondation réussit à établir de manière durable des espaces de liberté répondant aux conditions de son exercice. Or, ce présupposé néglige le problème que pose le concept arendtien d'autorité dans le processus de fondation, problème admis par Kalyvas et Keenan et dont nous traiterons ultérieurement.

Cela dit, pour Arendt, la révolution ne se résume pas à la manifestation de la liberté en tant que liberté de commencer, elle donne également lieu à l'apparition du pouvoir politique. Défini par la philosophe comme l'aptitude de l'être humain à agir de façon concertée, c'est lorsque les révolutionnaires se rassemblent pour agir en vue de la liberté qu'elle considère que la révolution fait naître le véritable pouvoir. Qu'il y ait correspondance entre les concepts de pouvoir et de liberté ne saurait d'ailleurs être plus clair que dans ce passage de *On Revolution* : « For political freedom, generally speaking, means the right "to be a participator in government," or it means nothing.<sup>92</sup> » Afin de mieux comprendre comment la liberté se voit ainsi associée au pouvoir, il faut voir que pour Arendt la liberté n'est pas équivalente à la libération et qu'elle ne peut se réduire aux droits civiques. Elle explique que, si se libérer de l'oppression peut être une condition de la liberté, cela n'est absolument pas suffisant : « [...] there is nothing more futile than rebellion and liberation unless they are followed by the constitution of the newly won freedom.<sup>93</sup> » Par exemple, si se rebeller contre un gouvernement tyrannique au profit d'un meilleur gouvernement constitue une forme de libération, le peuple n'est pas pour autant libre si sa liberté se limite à ne plus être opprimé et à bénéficier de libertés individuelles garanties par l'État. Chez Arendt, la liberté implique la possibilité de participer à l'exercice du pouvoir et c'est pourquoi le but de la révolution doit être de fonder la liberté, soit d'établir des espaces où le pouvoir peut être exercé directement par les citoyens et citoyennes.

Cet objectif de fondation de la liberté est à la base de la distinction qu'Arendt opère entre la Révolution française, ainsi qualifiée de sociale, et la Révolution américaine, alors

---

<sup>92</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, op. cit., p. 221.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p.141.

considérée comme politique, mais cette dernière n'échappe pas pour autant à la critique de la philosophe :

Revolution, while it had given freedom to the people, had failed to provide a space where this freedom could be exercised. Only the representatives of the people, not the people themselves had an opportunity to engage in those activities of "expressing, discussing and deciding" which in a positive sense are the activities of freedom.<sup>94</sup>

En omettant la constitution d'espaces destinés à l'exercice direct du pouvoir dont ils avaient pourtant déjà l'expérience dans les colonies par les « town hall meetings » notamment, les révolutionnaires américains ont échoué à établir les conditions de la liberté. De ce fait, nous pouvons comprendre que le concept arendtien de pouvoir exclut la possibilité que son organisation soit uniquement basée sur la représentation. Une telle organisation du pouvoir est considérée comme contraire à la liberté qui, dans ce cadre, perd son sens politique parce qu'elle est confinée aux libertés individuelles de la sphère privée. Comme le remarque Honeywell, concevoir la liberté de cette dernière façon témoigne de la perte de l'esprit révolutionnaire :

A degradation of the revolutionary activity, caused by a loss of the revolutionary spirit, occurs when public freedom is interpreted to mean civil liberty, the freedom accorded to each citizen under a limited and representative form of government to vote for representatives and to pursue his own affairs without governmental interference.<sup>95</sup>

Ce rejet des formes représentatives de gouvernement va de pair avec le fait que, pour Arendt, le pouvoir ne doit pas, comme nous l'avons vu au Chapitre I, être conçu en termes de

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>95</sup> J.A. HONEYWELL, « Revolution: its Potentialities and its Degradations » dans *Ethics : An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, juillet 1970, vol. 80, no 4. p. 254.

domination<sup>96</sup>. Au contraire d'une relation hiérarchique entre gouvernants et gouvernés, le pouvoir prend la forme d'une relation d'égalité entre les acteurs politiques<sup>97</sup>.

Le pouvoir repose donc entièrement sur la pluralité, laquelle constitue sa seule source de légitimité. Cela implique que le pouvoir ne dépend pas d'un principe extérieur et en vue duquel il serait exercé légitimement, mais que le pouvoir est en quelque sorte son propre principe. Enegrén montre que, pour Arendt, le pouvoir ne semble pas avoir d'autre fonction que celle de se maintenir : « [...] ni rempart de la sécurité permettant de promouvoir le bien-être matériel, ni levier du bonheur social, "le pouvoir peut se passer de toute justification" – non de la légitimité –, puisqu'il existe à seule fin de préserver l'"espace politique".<sup>98</sup> » C'est un tel exemple de pouvoir légitime qu'Arendt retrouve dans la Révolution américaine. En effet, le pouvoir naît de l'action concertée des révolutionnaires, action dont le but est de fonder un nouveau corps politique permettant de maintenir la liberté et le pouvoir dont ils jouissent à travers leur action collective. C'est parce que la source et l'objectif du pouvoir sont identiques – l'action dans la pluralité – que le pouvoir apparaît être son propre principe.

Cette conception du pouvoir ancré dans la pluralité implique également le fait que le pouvoir ne peut être identifié à la souveraineté. Comme l'explique Kalyvas, la souveraineté, qui se fonde sur la volonté du peuple, présuppose une homogénéité contraire à la pluralité :

---

<sup>96</sup> Chez Arendt, le pouvoir exclut évidemment la violence dont le propre est son caractère instrumental, c'est-à-dire une utilisation de la puissance – propriété individuelle d'un objet ou d'une personne – comme moyen de contraindre (voir Hannah ARENDT, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 144-146.). Cela indique bien que le pouvoir, tel qu'elle le conçoit, ne peut pas être instrumentalisé, comme le montre clairement Brunkhorst : « Power can not be mastered, instrumentalized or organized through administration, law, or governmental power. » (Hauke BRUNKHORST, « The Productivity of Power: Hannah Arendt's Renewal of the Classical Concept of Politics » *op. cit.*, p. 125.). Nous verrons d'ailleurs que, n'étant pas un moyen dont on peut se saisir en vue d'une fin extérieure, le pouvoir apparaît en quelque sorte comme sa propre fin.

<sup>97</sup> On retrouve ici la distinction classique entre les conceptions verticale et horizontale du pouvoir.

<sup>98</sup> André ENEGRÉN, « Pouvoir et liberté : Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt » dans *Études*, avril 1983, vol. 358, no 1, p. 492.



Additionally, sovereignty destroys the plural, multiperspectival dimension of public spaces. Once introduced into the democratic discourse as popular sovereignty, it presupposes that the people compose a solid, seamless homogeneous collective entity, becoming a surrogate for the personal properties of the fallen monarch.<sup>99</sup>

Pour Arendt, la pluralité qui caractérise le domaine politique – et qui se traduit notamment par la multitude des opinions – ne peut jamais être ramenée à un principe transcendant absolu comme le requiert le principe de la volonté du peuple sur lequel se fonde la souveraineté. L'un des reproches qu'Arendt adresse à la Révolution française est d'ailleurs ce rejet de la pluralité au profit d'une volonté du peuple une et indivisible (à la manière de la volonté générale chez Rousseau) qui, excluant tous les processus de délibération et de décision, place l'unité du corps politique non pas dans les institutions que les citoyens et citoyennes ont en commun, mais dans la volonté du peuple dont la plus grande qualité serait l'unanimité<sup>100</sup>. Puisqu'exercer le pouvoir en fonction de la volonté du peuple requiert que cette volonté soit unique et qu'on puisse la déterminer, nous comprenons que, selon Arendt, une conception du pouvoir comme souveraineté suppose une unité et une maîtrise de la volonté collective auxquelles la pluralité et l'imprévisibilité de l'action nous empêchent de prétendre dans le domaine politique. Comme l'explique Kalyvas, la souveraineté met en danger le politique en remplaçant la conception plurielle du pouvoir s'exerçant sous le mode d'une coopération entre égaux par une conception homogène du pouvoir structuré dans un rapport hiérarchique de commandement et d'obéissance<sup>101</sup>. La volonté du peuple, transcendant sa pluralité effective, devient la source de la souveraineté à laquelle les individus doivent désormais se

---

<sup>99</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 211-212.

<sup>100</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, op. cit., p. 71.

<sup>101</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 211.

soumettre. C'est ce qui fait dire à Arendt que « Si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer<sup>102</sup> ».

Bref, nous comprenons à quel point la pluralité est un élément fondamental de la conception arendtienne du pouvoir. Or, à l'instar de l'action par laquelle il s'exerce et en vertu de cette condition de pluralité nécessaire à l'action, nous avons vu que le pouvoir est naturellement fragile, ce que décrit bien Kalyvas :

Moreover, although power emerges spontaneously each time individuals gather together in public to act in concert, it remains, like Weber's charisma, in *status nascendi*. Power is episodic and evanescent by nature. It is vulnerable to and dependent upon the contingent and spontaneous nature of human action.<sup>103</sup>

C'est pourquoi Arendt considère que le nouveau pouvoir qui émerge de l'action révolutionnaire ne peut survivre sans la fondation d'un nouveau corps politique. Stabiliser le pouvoir signifie dès lors fonder un corps politique dont la forme en garantit les conditions d'exercice, c'est-à-dire assurer l'existence d'espaces destinés à l'action en commun. Pour ce faire, il importe évidemment que la fondation soit elle-même légitime, donc qu'elle provienne de l'action en commun et en respecte les conditions de pluralité et d'égalité. C'est dans la faculté de promettre inhérente à l'action qu'Arendt trouve un moyen légitime de mettre en œuvre la fondation :

---

<sup>102</sup> Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 214. Pour les besoins de notre mémoire nous limiterons notre explication du rapport critique d'Arendt à la souveraineté à ce qui vient d'être exposé. Ces besoins étant surtout de présenter les principales raisons qui poussent Arendt à rejeter la souveraineté et de faire ressortir l'importance de la pluralité dans sa conception du pouvoir. Pour une étude plus détaillée de la question de la souveraineté, voir : Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 210-222. Ces pages correspondent à la section intitulée « Against Sovereignty » du chapitre 7 portant sur Arendt.

<sup>103</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 234.



Hence, binding and promising, combining and covenanting are the means by which power is kept in existence; where and when men succeed in keeping intact the power which sprang up between them during the course of any particular act or deed, they are already in the process of foundation, of constituting a stable worldly structure to house, as it were, their combined power of action.<sup>104</sup>

Pour comprendre plus concrètement ce que signifie le fait de fonder le pouvoir au moyen de la promesse, il faut savoir que celle-ci prend la forme d'un contrat social dont la réalisation et les termes respectent la structure du pouvoir. Nous pouvons ici nous tourner du côté de la réflexion de la philosophe à propos des deux types de contrat social, soit le contrat entre gouvernants et gouvernés et le « mutual contract »<sup>105</sup>. On devine d'emblée que le premier contrat, décrit comme un contrat entre le peuple et ses gouvernants, ne constitue pas une façon légitime de fonder le pouvoir puisque, dans ce type de contrat, les membres cèdent leur force individuelle et leur pouvoir aux gouvernants alors censés exercer ce pouvoir au bénéfice de ceux et celles qu'ils dirigent<sup>106</sup>. Pour Arendt, ce consentement à être gouverné ne fonde pas le pouvoir, il le détruit en instaurant plutôt la domination. C'est donc dans le « mutual contract » qu'elle trouve une fondation légitime du pouvoir :

The mutual contract by which people bind themselves together in order to form a community is based on reciprocity and presupposes equality; its actual content is a promise, and its result is indeed a "society" or "cosociation" in the old Roman sense of *societas*, which means alliance. Such an alliance gather together the isolated strength of the allied partners and binds them into a new power structure by virtue of "free sincere promises".<sup>107</sup>

La promesse qui s'incarne dans le « mutual contract » devient la source du pouvoir puisqu'il s'agit d'une action concertée par laquelle les membres de la société consentent à s'unir les uns aux autres pour établir et exercer ensemble leur pouvoir, ce que souligne à juste titre Kalyvas :

---

<sup>104</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, op. cit., p. 174.

<sup>105</sup> Notons que la différence entre ces deux types de contrat social correspond à la différence qu'Arendt fait entre souveraineté et pouvoir.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 169-170.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 169.

Her version is a consensual contract to participate in government. [...] In her version actors aim through speech and persuasion to organize and stabilize power so as to make possible its survival and reproduction within bounded public spheres that will also secure political freedom and public happiness.<sup>108</sup>

Cette promesse, ou ce contrat, rend la fondation du pouvoir légitime parce qu'elle résulte ainsi de l'action concertée et qu'elle vise à garantir la poursuite de cette pratique commune de l'action. De ce fait, le « mutual contract » respecte entièrement la condition de pluralité nécessaire à la légitimité du pouvoir et illustre l'idée que le pouvoir est d'une certaine manière son propre principe.

Par ailleurs, tel que le font notamment remarquer Kalyvas et Sintomer<sup>109</sup>, dans l'analyse qu'Arendt fait de la Révolution américaine, le pacte du Mayflower représente l'archétype de la promesse et du « mutual contract ». Pour Kalyvas, la lecture qu'Arendt fait de cet événement symbolise au mieux son idée d'un nouveau commencement politique (que nous avons vu faire partie de la définition de ce qu'est pour elle la révolution) :

The journey from the old continent to new unexplored lands, from one side of the Atlantic to the other, exemplifies the unpredictable potentialities as well as the hidden dangers of any new beginning. [...] The geographical passage across the ocean to new, unfamiliar territories illustrates metaphorically the symbolic and political rupture occurring between the past and the future, the rift that extraordinary initiatives open between the old and the new (world).<sup>110</sup>

Or, c'est à ces nouvelles possibilités naissant de l'aventure entreprise par les colons et à l'incertitude qui en découle que venait répondre le pacte du Mayflower. Selon Arendt, c'est à la fois poussés par la peur de se retrouver dans un état de nature sans lois et motivés par la confiance qu'ils se manifestaient les uns envers les autres dans cette aventure, que les

---

<sup>108</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 237.

<sup>109</sup> Voir : Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 235 et Yves SINTOMER. « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt », op. cit., p. 119.

<sup>110</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 234.

hommes à bord du navire ont décidé – jugeant d’ailleurs qu’ils avaient le pouvoir de le faire – de s’engager dans un pacte par lequel ils se constituaient en tant que corps politique. Pour la philosophe, le pacte du Mayflower est venu constituer formellement le pouvoir qui avait surgi informellement dans leur entreprise commune, et ce, sans recours à un absolu ni à aucun principe extérieur au fait concret de leur action collective. Ce fut, selon Arendt, le premier moment d’une vie politique qui s’est poursuivie dans les treize colonies où les gens ont continué d’organiser eux-mêmes leur vie en commun, par des promesses et des alliances et à travers différents corps politiques au sein desquels ils faisaient l’expérience de la vie publique. Comme le rapporte Kalyvas, le pacte du Mayflower fournit à Arendt un exemple historique de contrat par lequel le pouvoir, plutôt que de se voir limité ou cédé, peut durer et s’accroître<sup>111</sup> : « The Mayflower compact provides her again with a historical example of how a new beginning can be initiated through “an instrument to generate more power, more strength, more reason, and not to abolish them.”<sup>112</sup> » En somme, chez Arendt, le « mutual contract », dont le pacte du Mayflower est un exemple archétypal, permet de fonder légitimement le pouvoir, puisque toutes les caractéristiques et conditions du pouvoir y sont respectées : la pluralité, l’égalité, l’action commune comme source et but de la fondation.

De tout ce que nous avons exposé dans la présente section, nous pouvons conclure que ce qu’Arendt admire dans la révolution n’est autre que la manifestation pure de l’essence du politique – la liberté, le pouvoir et la nouveauté – ici comprise sous la figure de l’esprit révolutionnaire. Or, ce dernier n’est pas en mesure de perdurer sans le secours de la fondation. Il faut toutefois comprendre que, si l’esprit révolutionnaire contient l’essence du politique arendtien, il englobe tout autant sa finalité de durée en ce sens qu’il appelle à sa propre conservation. En effet, selon la philosophe, l’action des révolutionnaires est animée

---

<sup>111</sup> Mentionnons que cette idée d’accroissement du pouvoir sous-tend celle d’augmentation si nécessaire à la fondation.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 239.

par le principe du bonheur public ou de la liberté publique<sup>113</sup> qui correspond au désir de participer à la vie politique et au désir de la liberté qui lui est lié : « For the Americans knew that public freedom consisted in having a share in the public business, and that the activities connected with this business, far from constituting a burden, gave those who discharged them a feeling of happiness they could acquire nowhere else.<sup>114</sup> » Cette recherche du bonheur public, qui est le but de la révolution, implique alors intrinsèquement la fondation d'un corps politique au sein duquel l'esprit révolutionnaire peut perdurer sous la forme d'une vie publique organisée à cet effet. Mais, comme nous l'avons évoqué déjà, la question qui se pose alors est : l'esprit révolutionnaire peut-il survivre à sa fondation ?

#### 2.1.1.2 La finalité de durée du politique ou le problème de la fondation

Nous l'avons compris, l'enjeu de la fondation de l'esprit révolutionnaire est celui de concilier sa nouveauté et sa liberté avec la stabilité et le cadre d'un corps politique constitué, ou encore de parvenir à concilier le pouvoir et l'autorité sans contrevenir aux caractéristiques et aux conditions de l'essence du politique. Le « mutual contract » est ainsi apparu comme le moyen légitime d'y parvenir, parce qu'il faisait notamment reposer la fondation sur l'action

---

<sup>113</sup> Bien que nous n'élaborerons pas sur la question des principes qui animent l'action, nous pouvons signaler qu'Arendt mentionne à quelques reprises dans son œuvre que des principes inspirent l'action, sans vraiment développer la question, comme le souligne Kalyvas (voir *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 247). Dans *Condition de l'homme moderne* Arendt réfère surtout à la grandeur (voir entre autres p. 231), mais aussi indirectement à l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité, la distinction ou l'excellence qu'elle désigne plus explicitement comme étant les principes de l'action dans « Qu'est-ce que la liberté ? » (voir p. 198). À la lumière de la distinction que nous avons faite précédemment entre le propos de *Condition de l'homme moderne* et celui de *On Revolution*, ces principes nous apparaissent surtout ceux de l'action prise dans sa dimension individuelle, puisque dans *On Revolution* et dans un article dévolu plus spécifiquement à cette question (« Revolution and Public Happiness »), Arendt réfère au bonheur public ou à la liberté publique comme principes de l'action, lesquels seraient plus directement associés à la dimension collective de l'action, celle dont la tâche est justement d'instituer l'espace nécessaire à une pratique de l'action animée par la gloire, l'excellence, etc.

<sup>114</sup> Hannah ARENDT, « Revolution & Public Happiness » dans *Commentary*, novembre 1960, no.30, p. 414.



concertée des révolutionnaires. En effet, pour Arendt, c'est d'un tel acte de fondation que naît légitimement l'autorité nécessaire pour assurer la durée du corps politique ici fondé :

The very fact that the men of the American Revolution thought of themselves as "founders" indicates the extent to which they must have known that it would be the act of foundation itself, rather than an Immortal Legislator or self-evident truth or any other transcendent, transmundane source, which eventually would become the fountain of authority in the new body politic. From this it follows that it is futile to search for an absolute to break the vicious circle in which all beginning is inevitably caught, because this "absolute" lies in the very act of beginning itself.<sup>115</sup>

Dans la mesure où l'autorité jaillit de l'acte de fondation et ne repose pas sur un absolu ou une quelconque source extérieure à l'action – donc parce qu'elle est inhérente au politique – cette autorité est légitime. Comme le constate Bonnie Honig, l'autorité et le pouvoir vont de pair. Alors que le pouvoir réside dans la pratique de l'action elle-même, l'autorité émane du fait que la fondation est justement le fruit de cette action :

The source of power in this world-building act of foundation is the speech act itself, the declaration of the We hold. And the act of foundation is the source of its own authority as well. In short, power and authority are interdependent, on Arendt's account. The authority of the world built by power derives from all that is implied by the fact that that world is the product of power, rather than strength or violence.<sup>116</sup>

C'est donc parce que l'acte de fondation est le fruit du pouvoir qu'il peut constituer la source de l'autorité. Or, si pouvoir et autorité sont étroitement liés, il ne s'agit pourtant pas d'une seule et même chose; Arendt insiste sur la nécessité d'en séparer la source. C'est d'ailleurs l'un des aspects qu'elle loue dans la fondation américaine qui, suivant le principe romain de séparation du pouvoir et de l'autorité, a fait du peuple la source du pouvoir et de la Cour suprême, par le biais de la Constitution américaine, la source de l'autorité<sup>117</sup>. Comme nous l'avons vu au Chapitre I, la possibilité d'amender la Constitution américaine met en place le

---

<sup>115</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, op. cit., p. 205.

<sup>116</sup> Bonnie HONIG, « Declarations of Independence: Arendt and Derrida and the Problem of Founding a Republic » dans *American Political science review*, 1991, vol. 85, no 2, p. 101.

<sup>117</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, op. cit., p. 200-201.

processus d'augmentation nécessaire à l'autorité, lequel consiste à réaffirmer l'autorité de la fondation dans les actions qui sont posées à sa suite et qui viennent pour ainsi dire la bonifier.

Nous aurons évidemment compris que c'est sur ce processus d'augmentation que repose la survie de l'esprit révolutionnaire au sein du corps politique établi par la fondation. Puisque ce processus ne consiste surtout pas en une simple répétition de la fondation, mais en un réel exercice de l'action au sein d'espaces publics constitués, c'est par lui que le pouvoir, la nouveauté et la liberté s'exercent après la fondation. Or, comme nous l'avons expliqué un peu plus tôt, la question est de savoir si la liberté, la nouveauté et le pouvoir peuvent se contenter d'un exercice de l'action dans le cadre instauré par la fondation. Le problème de la fondation est donc celui de l'autorité, c'est-à-dire celui de savoir si l'autorité est apte à générer la stabilité visée sans contrevenir aux conditions du politique arendtien, ce qui en menacerait l'essence. Comme nous le verrons maintenant, chez Arendt, l'autorité présente des difficultés qui nous amènent à croire que, contrairement à ce que la philosophe prétend, le politique reste plongé dans une tension entre sa nature fragile et la durée que l'autorité devrait pouvoir lui fournir. Le problème que pose ici l'autorité peut être divisé en trois aspects : le premier, plus général, a trait à la capacité de la fondation à générer l'autorité, le deuxième concerne la capacité de l'autorité à stabiliser le pouvoir sans l'altérer ou le détruire, puis, le troisième est relatif au consentement nécessaire à une autorité légitime.

D'abord, la première question à poser au sujet de l'autorité est la suivante : comment l'acte de fondation fait-il émerger l'autorité ?<sup>118</sup>. Dans la mesure où Arendt insiste pour dire que l'autorité doit émaner de l'acte de fondation – ici conçue comme action concertée des révolutionnaires visant à fonder l'esprit révolutionnaire – il y a lieu de se demander ce qui distingue l'acte de fondation d'une autre action concertée. En quoi cette action serait-elle plus forte que les autres et générerait-elle l'autorité par laquelle la durée de ce qu'on veut fonder ne serait pas compromise par une ou d'autres actions ultérieures ? C'est ce que Enegren

---

<sup>118</sup> Cette question rejoint directement un problème que pose la promesse et qu'on peut résumer par la question suivante : comment la promesse est-elle en mesure de dépasser la fragilité de l'action et d'apporter la stabilité ? Puisque ce problème sera plus spécifiquement abordé dans la deuxième partie du présent chapitre, nous traiterons ici brièvement de cette première question posée au sujet de l'autorité.



appelle l'énigme de la fondation : « L'énigme est celle-là même du temps : est-il possible d'ouvrir dans la continuité temporelle une brèche qui fasse de la révolution un événement sans précédent dont on ne puisse rendre compte ni en termes de causes et d'effets, ni selon les catégories de potentialité et d'actualité ?<sup>119</sup> » C'est aussi la question que pose Sintomer : « Quelle est cette activité extraordinaire qui, surgissant du flot de la contingence humaine et non des hauteurs divines, a tant de force qu'elle déterminera le cours ultérieur comme si elle était non seulement sa source, mais encore son unique source possible ?<sup>120</sup> » Autrement dit, on comprend difficilement comment la fondation, qui ne peut reposer que sur l'action – elle-même définie comme étant fragile et imprévisible – peut tenir la promesse qu'on cherche à faire à travers elle. Nous y reviendrons ultérieurement.

La deuxième question qu'on peut poser au sujet de l'autorité est celle-ci : l'autorité peut-elle apporter la durée au pouvoir sans le mettre en danger, c'est-à-dire sans avoir recours à l'œuvre ou sans verser du côté d'une relation de domination ? Tel qu'évoqué dans notre premier chapitre, le fait que l'autorité ait pour fonction la durée, qui est également la caractéristique principale de l'œuvre, nous invite à questionner le lien entre ces deux concepts, comme le suggère également Sintomer lorsqu'il soutient que « l'inscription dans la durée de l'autorité a en effet une affinité élective avec le concept d'œuvre<sup>121</sup> ». C'est que même si Arendt est claire à l'effet que la source de l'autorité doit être inhérente au politique – donc provenir de l'action – il peut sembler impossible de ne jamais recourir à l'œuvre pour véritablement assurer la durée du pouvoir au moyen de l'autorité, puisque, comme le défend Sintomer, l'autorité semble à un certain point avoir besoin de supports matériels :

---

<sup>119</sup> André ENEGRÉN, « Révolution et fondation », *op. cit.*, p. 61.

<sup>120</sup> Yves SINTOMER, « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 128.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 130.

Elles [la fondation et la constitution] renvoient d'un côté à l'acte de fondation ou de constitution, et donc au pouvoir qui se dégage d'un groupe rassemblé établissant un pacte et faisant des promesses ; et de l'autre à ce qui est fondé (une cité, par exemple) ou à la constitution comme document écrit.<sup>122</sup>

Qu'il s'agisse de la Constitution, de la Déclaration d'indépendance ou du pacte du Mayflower auxquels Arendt réfère, ces actions présentées comme instituant le pouvoir et générant l'autorité sont toujours appuyées sur la trace matérielle d'un texte, ce qui vient solidifier leur mémoire<sup>123</sup>. Pour Sintomer, l'autorité se situe à l'intersection de l'action et de l'œuvre, ce qui a pour conséquence de porter le pouvoir jusqu'à la limite où il pourrait être corrompu ou altéré.

C'est également ce que nous suggère Ricœur qui remarque une ambivalence quant au statut de l'autorité :

[...] l'autorité semble liée à la domination plutôt qu'au pouvoir. Mais le correctif de la reconnaissance et du respect, à l'exclusion de la contrainte et de la persuasion, ramène l'autorité du côté du pouvoir. C'est précisément cette incertitude du lieu exact de l'autorité dans le réseau conceptuel qui intrigue.<sup>124</sup>

Dans la mesure où l'autorité instaure une relation hiérarchique, ce qu'Arendt décrit clairement dans « Qu'est-ce que l'autorité ? »<sup>125</sup>, on peut se demander comment ce type de relation peut être compatible avec la relation égalitaire requise par le pouvoir. C'est la question que pose en quelque sorte ici Sintomer :

---

<sup>122</sup> *Ibidem.*

<sup>123</sup> Nous développerons sur le concept de mémoire et la réification des actions dans des œuvres dans la prochaine section portant sur l'histoire.

<sup>124</sup> Paul RICŒUR, « Pouvoir et violence », *op. cit.*, p. 224.

<sup>125</sup> Voir : Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 123.

Comment, en d'autres termes, est-il possible d'affirmer la priorité de l'axe vertical que constitue l'autorité sur l'axe horizontal que constitue le pouvoir sans tomber dans un conservatisme qu'Arendt elle-même refuserait ? Nous touchons là au cœur de la théorie politique arendtienne et, sans doute, à son aporie la plus profonde.<sup>126</sup>

Autrement dit, il semble que la relation hiérarchique de l'autorité comporte le risque de tirer le pouvoir du côté de la domination, alors que la relation égalitaire du pouvoir semble rejeter l'autorité dont il ne peut pourtant se passer pour perdurer. C'est précisément ici, à travers le problème de la fondation du pouvoir par l'autorité, que nous voyons comment l'analyse arendtienne de la révolution met en jeu la tension entre la nature fragile du politique arendtien et sa finalité de durée : la relation du pouvoir et de l'autorité, bien que nécessaire à la constitution du politique, paraît être une relation dans laquelle ils se menacent mutuellement, et ce, malgré le fait que la philosophe voit l'autorité comme une relation qui s'oppose à la domination en vertu du fait que cette relation hiérarchique repose sur le consentement à l'autorité et sur la reconnaissance de cette relation comme étant légitime.

Voilà qui nous conduit directement à la troisième question que suscite l'autorité chez Arendt, celle de la validité du consentement au-delà du moment de la fondation. À ce propos, tant Sintomer<sup>127</sup> que Breen soulèvent le problème du consentement de ceux et celles qui n'étaient pas partie prenante de l'acte de fondation, donc des générations qui suivent celle des fondateurs<sup>128</sup>. Breen explique que, pour que l'autorité puisse assurer la durée de la fondation, il importe que cette dernière continue d'être reconnue comme un moment

---

<sup>126</sup> Yves SINTOMER, « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 125-126.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 128-129.

<sup>128</sup> Mentionnons que les deux commentateurs soulèvent aussi le problème que posent les groupes minoritaires qui ne consentiraient pas, ou pas complètement, au pacte fondateur. En ce sens, le consentement à l'autorité pourrait ramener la question du rapport entre unanimité et pluralité que nous avons évoquée lorsque nous avons distingué le pouvoir de la souveraineté. Faute d'espace dans le cadre de ce mémoire – et parce que ces questions ne sont pas beaucoup plus approfondies dans les articles de Breen et Sintomer –, nous n'élaborerons pas davantage sur cet aspect, sinon en soulevant deux questions. D'abord : si, pour fonder légitimement le pouvoir, l'autorité suppose un consentement unanime, en quoi est-ce si différent du principe de volonté générale qui fonde la souveraineté ? Ensuite : en l'absence d'un consentement unanime, mais dans le respect de la conception plurielle du pouvoir, comment l'autorité peut-elle fonder le pouvoir ou être légitime ? Il nous semble y avoir ici une difficulté réelle.

significatif par les générations ultérieures : « For a constitution to be genuinely authoritative and stable it must be present to citizens as meaningfully theirs and this is achieved only if citizens accept it as something they could have mutually endorsed had they been present during its original formulation.<sup>129</sup> » Pour Arendt, c'est grâce au processus d'augmentation que le consentement à la fondation se voit réactivé. Dans la mesure où la constitution peut être amendée, chaque action qui va en ce sens augmente la fondation et entretient sa mémoire. Le processus d'augmentation ne résout pas totalement le problème du consentement, puisque selon Breen chaque acte d'augmentation ne porte pas sur l'ensemble de ce que présuppose la fondation, mais sur un aspect particulier parmi un très grand nombre de possibilités<sup>130</sup>. Quant à Sintomer, il abonde dans le même sens et ajoute que limiter le pouvoir au cadre de l'augmentation équivaldrait à priver les générations futures de la liberté qu'ont eue les fondateurs, ce qui apparaît contraire au souhait d'Arendt. Donc, en l'absence de consentement à l'autorité, celle-ci devient soit illégitime ou obsolète : ou bien la relation hiérarchique de l'autorité s'apparente à la domination et détruit le pouvoir, ou bien l'autorité est perdue et abandonne le pouvoir à sa fragilité.

Ainsi, dans la mesure où le consentement ne peut être pleinement garanti au-delà de celui des fondateurs, car cela aurait pour effet de contraindre l'action des générations subséquentes et de porter atteinte à leur liberté, la stabilité de la fondation ne peut jamais être pleinement assurée. Celle-ci se retrouve donc au cœur de la tension entre la fragilité du politique et la visée de durée qu'on cherche à réaliser grâce à elle, ce qui tend à démontrer que le politique arendtien résiderait avant tout dans le moment extraordinaire de la révolution

---

<sup>129</sup> Keith BREEN, « Violence and Power: A Critique of Hannah Arendt on the "Political" » dans *Philosophy and Social Criticism*, mai 2007, vol. 33, no 3, p. 361.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 361

et de la fondation<sup>131</sup>. Cela dit, voyons comment la situation se présente du côté de l'histoire qui, pour Arendt, est justement faite de ces actions ou événements extraordinaires<sup>132</sup>.

### 2.1.2 L'histoire et la quête d'immortalité

Alors que la révolution vise à assurer la durée de l'esprit révolutionnaire en fondant un nouveau corps politique, l'histoire, elle, permet de rendre durables les grandes actions humaines sous la forme de la mémoire. Comme le démontrent ces lignes de *Condition de l'homme moderne*, ces deux objectifs sont en partie liés : « L'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder et maintenir des organismes politiques, crée la condition du souvenir, c'est-à-dire l'Histoire.<sup>133</sup> » Voilà qui marque clairement le lien entre l'histoire et l'action : l'action met non seulement en place les conditions nécessaires à l'instauration de la mémoire, mais elle en constitue également le contenu. Rappelons en effet que l'histoire, conçue comme mémoire collective, est comprise comme souvenir des grandes actions posées par les humains dans l'espace public, ce qui confère à ces actions une durée au-delà du moment de leur accomplissement. L'espace public apparaît donc comme une condition nécessaire de l'histoire, puisqu'il est le lieu où s'institue cette mémoire. Il faut voir que, si la mémoire appartient au politique et exige de ce fait la pluralité, la réflexion d'Arendt sur l'histoire met de l'avant la dimension plus individuelle de l'action. Contrairement à sa réflexion sur la révolution qui nous présente principalement l'action comme l'activité concertée d'un groupe, l'action est ici surtout décrite comme l'activité de celui qui apparaît devant ses pairs et qui, ce faisant, dévoile qui il est. Ainsi, bien que politique de par le contexte dans lequel elle se situe – celui de l'espace public – et de par son contenu – l'action –, l'histoire met l'accent sur le caractère révélant de l'action, c'est-à-dire sur le fait que celui qui agit en public révèle son

---

<sup>131</sup> Cette idée selon laquelle la conception arendtienne du politique est avant tout tournée vers la dimension extraordinaire du politique sera discutée plus spécifiquement au Chapitre III (voir la section 3.2.2).

<sup>132</sup> Hannah ARENDT, « Le concept d'histoire » dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 60.

<sup>133</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 17.



identité. À la différence de la révolution où les principes qui inspirent l'action – le désir du bonheur public et de la liberté publique – mettent explicitement de l'avant le désir du vivre-ensemble, les principes à la base de l'action dans sa dimension individuelle sont ceux de l'excellence, de la grandeur, du courage, etc. L'action est effectivement vue comme un moyen de se démarquer de ses pairs et de tenter d'accéder à cette forme d'immortalité que peut offrir l'histoire : « L'histoire reçoit dans sa mémoire les mortels qui, par l'action et la parole se sont montrés dignes de la nature, et leur renom immortel signifie qu'ils peuvent, en dépit de leur mortalité, demeurer dans la compagnie des choses qui durent à jamais.<sup>134</sup> » On retrouve ici cette idée du citoyen-héros, c'est-à-dire celui dont la communauté, témoin de la grandeur de son action, entretiendra le souvenir en en racontant l'histoire. Car il faut savoir que, pour Arendt, la durée que met en place la mémoire repose principalement sur le récit. En ce sens, nous verrons que si la mémoire est directement liée à l'action, elle entretient également un rapport avec l'œuvre.

Tout d'abord, nous avons déjà pu établir un lien entre l'action et la mémoire en ce que l'action établit les conditions de la mémoire, laquelle est le moyen par lequel la durée de l'action est possible. Or, chez la philosophe, la mémoire n'est pas séparée de l'action, elle en émerge : « [...] ces activités [la parole et l'action], malgré leur futilité matérielle, ont une qualité de durée qui leur est propre parce qu'elles créent leur propre mémoire.<sup>135</sup> » Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que l'action a la capacité de générer sa propre durée dans la mesure où sa grandeur appellera à ce qu'on la réinscrive dans d'autres actions. C'est-à-dire que l'action remarquable posée dans l'espace public acquiert une durée en étant par la suite racontée, comme en témoignent les propos d'Éliane Escoubas :

---

<sup>134</sup> Hannah ARENDT, « Le concept d'histoire » dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 67.

<sup>135</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 233-234.



La *polis*, lieu de tous les « commencements », instauration d'une histoire (*history*), est aussi le lieu où les actions et les paroles constitutives de l'exposition du qui se réinscrivent dans des paroles, dans d'autres paroles : dans des histoires racontées (*stories*). Nouant ensemble l'insaisissabilité et la saisissabilité, la fragilité et la durée, [...].<sup>136</sup>

À cet égard, la mémoire se compare à la fondation : toutes deux sont le résultat d'une action qui acquiert sa durée par le fait d'être réinscrite dans d'autres actions. La mémoire nous semble donc s'apparenter à la faculté de promettre qui est inhérente à l'action et qui a pour fonction de permettre à l'action d'assurer sa propre durée. Alors que l'acte de fondation est la source de l'autorité qui opérera à travers le processus d'augmentation, l'action héroïque est la source de la mémoire qui se réalisera par le récit. Julia Kristeva explique bien le processus par lequel la mémoire prend la forme du récit :

Ce ne sont pas les acteurs, mais les spectateurs, s'ils sont capables de pensée et de souvenir, qui font de la *polis* une organisation créatrice de mémoire et/ou d'histoire(s). Nous voici au cœur de la conception arendtienne : pour que l'histoire vraie devienne une histoire racontée, deux conditions inséparables sont nécessaires. D'abord l'existence d'un *inter-esse* dans et par lequel se forment, ensuite, la *mémoire* et le *témoignage*. Le sort du récit dépend d'un « entre deux » où surgit la logique résolutive de la mémorisation comme détachement du vécu ex post facto.<sup>137</sup>

La mémoire de l'action surgit chez ceux qui en sont témoins et cette durée par la mémoire proviendra donc du récit qui en découlera. La difficulté que pose ici la mémoire tient au fait qu'elle repose sur la grandeur – c'est en effet la grandeur qui fait de l'action quelque chose de mémorable – et est similaire au problème que nous avons identifié à propos de l'autorité. Premièrement, tout comme nous avons questionné la fondation quant à sa capacité de faire émerger l'autorité, il y a lieu de se demander ce qui fait qu'une action peut dépasser sa fragilité et engendrer sa propre durée. Arendt considère que c'est lorsque celle-ci fait preuve de grandeur qu'elle s'inscrit dans la mémoire, mais, nous l'avons vu précédemment, elle s'explique très peu sur la grandeur et sur les autres principes de l'action, c'est comme si leur

---

<sup>136</sup> Éliane ESCOUBAS, « L'exposition du "qui" : la cité grecque chez Hannah Arendt et Heidegger » dans *Kairos*, Toulouse, 1991 (2), p. 61.

<sup>137</sup> Julia KRISTEVA, « Hannah Arendt, ou la vie est un récit » dans *L'infini*, Paris, 1999 (65), p. 45.

reconnaissance dans une action allait de soi. Il y a donc ici une lacune. De plus, de la même façon que l'autorité de la fondation repose sur le consentement des citoyens et citoyennes, la mémoire de l'action implique une reconnaissance partagée de la grandeur de cette action. Dès lors, on peut se demander ce qui se passe lorsque l'opinion des spectateurs n'est pas unanime à propos d'une action; la mémoire de cette action peut-elle malgré tout s'instituer ? Si la mémoire suppose l'unanimité, ne contrevient-elle pas à la pluralité de l'espace public ? Arendt ne nous fournit pas de réponses à ces questions. La conception arendtienne de l'histoire ne nous semble donc pas échapper aux difficultés que présente la conception arendtienne du politique et, comme nous le constaterons maintenant, le rapport de la mémoire à l'œuvre en fait également état.

Alors qu'Arendt opère une séparation entre l'œuvre et l'action lorsqu'il est directement question du politique, la conception arendtienne de l'histoire paraît autoriser le recours à l'œuvre comme moyen d'assurer la durée. En effet, Arendt admet que la mémoire a besoin de l'œuvre pour faire durer les grandes actions et l'énonce clairement, notamment dans ce passage de *Condition de l'homme moderne* :

Pour être réel et continuer d'exister, tout le monde factuel des affaires humaines dépend premièrement de la présence d'un autrui qui voit, entend et se souvient, et secondement, de la transformation de l'intangible en objets concrets. Sans la mémoire, et sans la réification dont la mémoire a besoin pour s'accomplir et qui fait bien d'elle, comme disaient les Grecs, la mère de tous les arts, les activités vivantes d'action, de paroles et de pensée perdraient leur réalité à chaque pause et disparaîtraient comme si elles n'avaient jamais été.<sup>138</sup>

C'est ici que le récit sur lequel repose la mémoire dépasse la forme fragile de la parole et de l'action pour prendre celle plus durable de l'œuvre. Pour Arendt, l'histoire a besoin de l'*homo faber* – l'artiste, le poète, l'historien, le bâtisseur de monument, l'écrivain – qui est celui qui ultimement fait l'histoire en transposant le récit dans des objets fabriqués tels des œuvres d'arts, des textes, des livres, des monuments<sup>139</sup>, ce que confirment les propos de

---

<sup>138</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 108.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 195.

Gabriel Tlaba : « Without homo faber, the story enacted and told by acting and speaking men would not survive at all.<sup>140</sup> » Cela dit, Arendt spécifie bien que l'action et sa réification sont deux choses complètement différentes et que la grandeur en tant que telle ne peut jamais vraiment se trouver dans cette réification :

Lorsqu'elle [l'essence de *qui* est quelqu'un] apparaît « objectivement » – dans le style d'une œuvre d'art ou dans l'écriture – elle manifeste l'identité d'une personne et par conséquent sert à identifier un auteur, mais elle reste muette et nous échappe si nous essayons de l'interpréter comme miroir d'une personne vivante. En d'autres termes, l'idolâtrie du génie recouvre la même dégradation de la personne humaine que tous les grands principes de la société commerciale. C'est un élément indispensable de la fierté humaine de croire que l'individualité de l'homme, le *qui*, surpasse en grandeur et en importance tout ce qu'il peut faire ou produire.<sup>141</sup>

Bien que l'œuvre soit nécessaire pour entretenir la mémoire, cette distinction entre l'action et sa réification semble nous mettre en garde contre les risques de dégradation que l'œuvre représente pour l'action. Kristeva souligne d'ailleurs le danger du récit qui est celui de durcir et fixer l'action, alors qu'elle est par nature imprévisible et infinie<sup>142</sup>. C'est pourquoi ce recours à l'œuvre dont l'histoire a besoin ne semble pas pouvoir être transposé au politique afin de réaliser sa finalité de durée. En effet, parce qu'elle fige l'action dans un objet matériel immuable, l'œuvre apparaît contrevenir aux conditions du politique et menacer entre autres la liberté et la capacité d'innover de l'action<sup>143</sup>.

En somme, par le biais de la réflexion d'Arendt sur l'histoire, nous avons pu constater que le concept de mémoire soulève les mêmes difficultés que l'autorité dans sa réflexion sur la révolution. Si dans le cas présent il est apparu possible de recourir à l'œuvre pour pallier aux difficultés qu'a l'action à engendrer sa propre mémoire, il semble néanmoins

<sup>140</sup> Gabriel Masooane TLABA, *Politics and Freedom: Human Will and Action in the Thought of Hannah Arendt*, Lanham, University Press of America, 1987, p. 75.

<sup>141</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 237.

<sup>142</sup> Julia KRISTEVA, « Hannah Arendt, ou la vie est un récit », op. cit., p. 46.

<sup>143</sup> Nous développerons cette idée dans la prochaine partie du présent chapitre alors que nous examinerons spécifiquement pourquoi l'œuvre n'est pas un moyen satisfaisant pour réaliser la durée du politique.

que cette option se limite au cadre de l'histoire qui dépend lui-même du cadre plus large de l'espace public, comme le rappelle Ricœur : « La permanence de la grandeur humaine repose seulement sur les poètes. Mais ce n'est possible que parce que la cité est déjà "une sorte de mémoire organisée".<sup>144</sup> » Voilà qui nous ramène à notre problème initial de la fondation du politique arendtien et c'est pourquoi nous allons maintenant nous pencher sur l'œuvre et la promesse afin de déterminer comment et pourquoi ces éléments porteurs de durée sont ou non satisfaisants pour résoudre la tension entre la nature fragile du politique et sa finalité de durée.

## 2.2 L'œuvre et la promesse : des éléments porteurs de durée insatisfaisants pour le politique

Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt insiste sur la fragilité de l'action et sur la nécessité d'un remède à « la fragilité du domaine des affaires humaines » qui soit distinct de l'activité de fabrication qu'est l'œuvre. Bien que celle-ci soit décrite comme l'activité humaine capable d'instaurer un monde commun durable, elle est aussi présentée comme une activité apolitique et c'est donc vers la promesse, faculté inhérente à l'action, que la philosophe se tourne pour assurer la durée de l'action et des éléments qui entrent dans son champ d'exercice. Ces idées se retrouvent également dans *On Revolution*, où la promesse est associée à la fondation – sous la forme principale du « mutual contract » et celle de traités et d'alliances diverses – et où la philosophe insiste sur la nécessité de fonder le pouvoir et l'autorité sur l'action plutôt que sur une source extérieure au politique. Il semble donc assez clair que la durée du politique doit reposer sur la promesse, mais il y a tout lieu de se demander si cela est possible. D'autant plus que, dans *On Revolution*, la philosophe évoque brièvement le fait que la promesse ne suffirait pas pour assurer la durée. Pareillement, dans *Condition de l'homme moderne*, tel que nous l'avons vu à travers sa réflexion sur l'histoire, elle mentionne à quelques reprises que l'action ne parvient pas à une véritable durée sans le secours de l'œuvre. Or, puisque l'œuvre paraît exclue du politique en raison des risques

---

<sup>144</sup> Paul RICŒUR, « Préface » de *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. xxiii.



qu'elle représente pour lui, ce dernier semble donc inévitablement livré à la tension entre sa fragilité et sa finalité de durée. Cela dit, voyons précisément les raisons pour lesquelles ni l'œuvre ni la promesse ne permettent d'assurer la durée du politique de manière satisfaisante.

### 2.2.1 L'œuvre

Malgré son grand potentiel de stabilité, nous savons déjà que l'œuvre ne peut constituer le moyen par lequel il convient d'assurer la durée du politique arendtien. En effet, la philosophe la considère comme une activité apolitique et elle insiste sur la nécessité d'une séparation entre l'œuvre et l'action afin de ne pas mettre le politique en danger. Comme le fait remarquer Hubeny, bien que l'œuvre permette de remédier aux problèmes que pose l'action<sup>145</sup>, elle entraîne nécessairement une dégradation du politique :

Le modèle du faire, en philosophie politique, vise toujours à esquiver les difficultés et les frustrations propres à l'action, mais il n'apporte en retour aucune véritable satisfaction, puisque les fins sont toutes, l'une après l'autre, dégradées en moyens pour d'autres fins jugées plus hautes, chacune annulant et rendant insignifiant tout ce qui a précédé.<sup>146</sup>

Le problème du recours à l'œuvre dans le domaine de l'action est donc que cela a pour effet de le soumettre à des critères et des normes propres au processus de fabrication allant directement à l'encontre des conditions du politique. Bien que nous ayons déjà exclu l'œuvre en tant qu'élément apte à réaliser la finalité de durée associée au politique arendtien, il convient tout de même de préciser davantage les raisons pour lesquelles elle représente un danger. Cette présentation des risques que l'œuvre fait courir au politique nous permettra par le fait même d'aborder certains aspects de la critique du social chez Arendt, puisque cette

---

<sup>145</sup> Mentionnons notamment sa fragilité (elle est intangible et elle ne perdure pas au-delà du moment de son accomplissement), son imprévisibilité (elle peut surgir spontanément et on ne peut en prédire les conséquences) et son irréversibilité (une fois qu'elle est posée, on ne peut la faire disparaître, au sens où, parce qu'elle est posée dans la pluralité, on ne peut arrêter le processus d'actions – de réactions – qu'elle déclenche, sinon en posant de nouvelles actions).

<sup>146</sup> Alexandre HUBENY, *L'action dans l'œuvre d'Hannah Arendt : du politique à l'éthique*, Paris, Larousse, collection « Jeunes talents », 1993, p. 105.



critique se fonde sur le fait que, dans les sociétés modernes, les activités d'ordre privé, soit le travail et l'œuvre, ont envahi le politique et ont occasionné sa dégradation.

Premièrement, tel qu'expliqué ci-haut par Hubeny, la norme d'utilité inhérente à l'œuvre implique de la comprendre en termes de fins et de moyens, c'est-à-dire que cette activité de la condition humaine n'est qu'un moyen – un processus de fabrication – en vue d'une fin – l'objet qu'elle produit :

Le processus du faire est lui-même entièrement déterminé par les catégories de la fin et des moyens. L'objet fabriqué est une fin en ce double sens que le processus de production s'y achève ("le processus disparaît dans le produit" dit Marx), et qu'il n'est qu'un moyen de produire cette fin.<sup>147</sup>

Une fois sa fabrication complétée, le produit devient lui-même un moyen en vue d'une autre fin alors qu'on fait usage de l'objet produit. Pour Arendt, cette chaîne des moyens et des fins est potentiellement infinie. Or, cette norme d'utilité est incompatible avec l'action politique qui n'a pour ainsi dire d'autre fin qu'elle-même. Comme on l'a vu, l'action, qui est la plus haute des trois activités de la condition humaine, est également son propre principe du fait que ce qu'elle vise la ramène toujours à elle-même : que ce soit lorsqu'elle vise la liberté, la nouveauté ou sa propre continuité à travers la mémoire ou à travers la fondation d'un corps politique, c'est l'exercice de l'action qui est recherché. Contrairement à l'œuvre, l'action ne peut jamais être conçue comme un moyen en vue d'une fin qui lui est extérieure. À cet égard, la comparaison qu'Arendt fait entre la Révolution américaine et la Révolution française est éclairante. La première est considérée comme un succès politique parce que sa fin – la fondation de la liberté – était de nature politique, alors que la Révolution française, qui partageait initialement cette visée de liberté, a rapidement été détournée vers des fins non-politiques :

---

<sup>147</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 160-161.

The direction of the American Revolution remained committed to the foundation of freedom [...]. The direction of the French Revolution was deflected almost from its beginning from this course of foundation through the immediacy of suffering; it was determined by the exigencies of liberation not from tyranny but from necessity [...].<sup>148</sup>

La Révolution française est notamment considérée par Arendt comme un échec politique parce que l'action révolutionnaire y a été instrumentalisée et n'a alors pas su aboutir à la fondation d'un corps politique respectant les conditions de la liberté, de la nouveauté et du pouvoir. Ainsi, le fait de soumettre le politique à la norme d'utilité propre au processus de fabrication dégrade l'action et met en danger tout ce qui s'exerce par elle, parce que dans un tel cadre « la fin justifie les moyens », ce que cet extrait de *Condition de l'homme moderne* décrit bien : « Tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues.<sup>149</sup> » Selon Arendt, c'est d'ailleurs ce qui a entre autres conduit les révolutionnaires français à faire usage de la violence et de la terreur.

À ce propos, Arendt fait voir que le processus de fabrication de l'œuvre implique une violence et une maîtrise qui sont bien entendu incompatibles avec ce que doit être le politique. Elle explique que la violence associée à l'œuvre, celle d'arracher son matériau à la nature par exemple, est présente dans tout processus de fabrication<sup>150</sup>. Appliquée dans le domaine politique, cette violence aurait pour effet d'arracher l'action à ses conditions naturelles – la pluralité, l'égalité, etc. – et de la transformer en quelque chose qui conduirait à sa dénaturation. C'est, par exemple, une telle violence que Keenan<sup>151</sup> voit dans le fait de transposer la promesse dans un texte. C'est-à-dire que la réification sous une forme écrite de l'action par laquelle un groupe se lie par une promesse vient fixer le sens de cette action, ce qui transgresse notamment la condition de pluralité du politique et la multitude des opinions

<sup>148</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, op. cit., p. 87.

<sup>149</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 258.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>151</sup> Alan KEENAN, « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt », op. cit., p. 316.

que celle-ci suppose<sup>152</sup>. Notre étude de la conception arendtienne de l'histoire nous a d'ailleurs montré ce risque lié à l'utilisation de l'œuvre dans le domaine politique. C'est que le fait de transposer l'action dans un objet matériel la soustrait à la possibilité de changement, ce qui paraît contrevenir à la condition de nouveauté, et donc de liberté, du domaine des affaires humaines. L'œuvre tend à faire de nous des spectateurs plutôt que des acteurs et donc à nier la conception participative du pouvoir qu'on retrouve chez Arendt. De plus, cette réification par laquelle l'action se voit détachée de ses conditions politiques et figée dans une œuvre durable équivaut à réaliser une forme de transcendance que le politique arendtien n'autorise pas, tel que nous l'avons démontré par le biais de la discussion sur la question de la souveraineté, laquelle est rejetée par Arendt. Comme le montre Kalyvas, le recours à l'œuvre pour assurer la durée du politique correspond à l'utilisation de la violence et de la contrainte :

Arendt's qualm with total beginnings is informed by their intrinsic relationship to violence. She developed this argument by exploring the consequences of imputing into foundations the category of fabrication and by replacing action (praxis) with making (poiesis). This transformation necessarily generates violence and coercion. The idea of an absolute founding sublimates the political community into a demiurgic artist or potent dictator, both of which aspire to redesign from the beginning the legal, institutional, and political structure of society.[...] Apart from the fact that the equation of politics with fabrication is a non-political undertaking, whereby the initial plan exists only in the mind of a silent creator outside the public realm of appearances, persuasion, and joint action, it also invites violence, as it is transmuted into an act of coercion exercised upon the living material of a human community in order to yield something completely new, namely, to fit within the rigid patterns of grand intellectual design.<sup>153</sup>

C'est que l'œuvre implique effectivement un contrôle complet de son processus de fabrication, lequel est entièrement prédéfini. Guidé par un modèle de ce qu'il veut faire, l'*homo faber* maîtrise chacune des étapes de la réalisation de son œuvre, jusqu'à l'obtention d'un produit fini dont il peut disposer comme il le veut, voire le détruire. Une telle maîtrise du domaine politique, qui équivaldrait à une forme de tyrannie, est, pour Arendt, impossible

---

<sup>152</sup> Nous expliquerons davantage cette idée dans la prochaine section qui porte sur la promesse.

<sup>153</sup> Andreas KALYVAS. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 226.



en vertu de la pluralité sur laquelle il repose et parce que l'action est à la fois imprévisible et irréversible. Tenter de maîtriser l'incertitude qui découle des caractéristiques de l'action implique donc l'utilisation de moyens non-politiques tels que la violence ou la contrainte, ce qui, nous le comprendrons, entraîne la disparition de la liberté.

Par ailleurs, deux autres aspects de l'œuvre peuvent être invoqués pour montrer le potentiel de dégradation qu'elle représente pour le politique. Tout d'abord, rappelons que, à l'opposé de l'action dont l'exercice exige la présence des autres, l'activité de fabrication qu'est l'œuvre est possible dans l'isolement. Or, pour Arendt, l'*homo faber* peut également acquérir une certaine forme de vie publique, mais celle-ci n'est jamais politique : « [...] l'*homo faber* est parfaitement capable d'avoir un domaine public à lui, même s'il ne s'agit pas de domaine politique à proprement parler. Son domaine public, c'est le marché où il peut exposer les produits de ses mains et recevoir l'estime qui lui est due.<sup>154</sup> » Le problème qui peut résulter d'une assimilation de l'espace public au domaine public du marché est que les relations que l'*homo faber* établit avec les autres dans ce cadre sont purement utilitaires et économiques. Les relations instaurées par l'œuvre ne rencontrent en aucun cas les critères de l'action commune présidant à l'organisation du vivre-ensemble, elles consistent plutôt en des échanges matériels qui relèvent de la sphère privée de l'existence humaine. Cela dit, un autre des dangers qu'il y a à concevoir le domaine politique selon les normes et les critères de l'œuvre est ce que l'on pourrait appeler la « professionnalisation de l'action ». C'est-à-dire que, tout comme l'artiste, l'artisan ou l'ouvrier doivent maîtriser certaines techniques spécifiques, celui qui veut s'occuper de la vie politique devrait posséder une compétence particulière à cet effet, et non simplement avoir le désir de participer à la vie publique et de goûter à la liberté qui y est associée. Dès lors, le domaine politique apparaît réservé à une élite professionnelle à qui il incombe d'administrer les affaires publiques et non à une élite politique « auto-sélectionnée<sup>155</sup> ». L'application d'une telle norme va bien sûr à l'encontre de

---

<sup>154</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 180.

<sup>155</sup> C'est-à-dire une élite politique sélectionnée directement par les citoyens et citoyennes agissant ensemble dans l'espace public, sur la base de l'excellence dont certains d'entre eux font preuve à travers leur pratique commune de l'action.

la conception arendtienne du pouvoir. Ces deux aspects, on l'aura deviné, ouvrent la porte à une monopolisation du pouvoir par un seul individu ou un petit nombre d'individus sur la base de critères non-politiques, ce qui conduit à la transformation du politique en une forme de technocratie où prévaut une relation gouvernants-gouvernés.

Finalement, à la lumière de ces différents risques que représente le recours à l'œuvre pour assurer la durée du politique, nous voyons bien que le prix de la stabilité qu'elle est en mesure de lui apporter n'est autre que celui de la perte du politique en tant que tel. C'est notamment une telle dégradation du politique dans les sociétés modernes qu'Arendt critique et dont Wolfgang Heuer nous offre ici une bonne synthèse :

C'est ainsi qu'elle critiqua une série de défaillances de la démocratie libérale : la politique comprise en termes de fin et de moyens, la réduction de la politique à la domination et aux luttes de pouvoir, ou à l'administration des affaires sociales et économiques, la domination de la bureaucratie, l'identification du pouvoir à la violence, la substitution de l'agir politique par des techniques sociales, et, enfin la conception selon laquelle il n'y aurait de liberté que comme liberté vis-à-vis de la politique.<sup>156</sup>

Ceci étant dit, il semble désormais clair que, pour assurer la durée du politique sans en altérer l'essence, il importe que des éléments non-politiques n'y soient pas introduits. L'œuvre ne pouvant satisfaire aux conditions du politique, c'est donc sur la promesse, parce qu'elle est un élément porteur de durée inhérent à l'action, que repose la finalité de durée du politique arendtien. Or, comme nous le verrons tout de suite, il n'est pas du tout certain que la promesse soit en mesure de fournir la stabilité nécessaire à la réalisation de la finalité de durée du politique.

---

<sup>156</sup> Wolfgang HEUER, « "No longer and Not yet." La difficile fondation d'une démocratie post-totalitaire par Hannah Arendt » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 69.



### 2.2.2 La promesse

La première difficulté à laquelle une étude de la promesse nous confronte tient au fait qu'Arendt ne développe pas beaucoup sur le fonctionnement de cette faculté de l'action pourtant essentielle à sa conception du politique, ce que fait remarquer Honig : « Yet Arendt gives no account of the practice. She only tells us why the practice of promising is of paramount importance to those committed to the activity of politics in modernity.<sup>157</sup> » Outre les quelques pages qui lui sont spécifiquement consacrées à la fin du chapitre sur l'action dans *Condition de l'homme moderne* (où Arendt en explique surtout le rôle), on retrouve bien quelques allusions à la promesse par-ci par-là, comme dans *On Revolution* (où la promesse est fréquemment mentionnée quand il est question de la fondation ou de l'action collective) ou dans « Qu'est-ce que la liberté ? » (où la promesse est évoquée dans le cadre d'une critique de la souveraineté chez Rousseau<sup>158</sup>), mais son fonctionnement n'est jamais véritablement explicité. Il est donc difficile de comprendre comment la promesse, en tant que faculté de l'action, réussit à engendrer pour ainsi dire sa propre durée. Voilà un premier élément de tension que Hubeny souligne clairement :

Si le sens de l'activité politique est, comme le dit Paul Ricœur, « d'affronter le défi de la fragilité des affaires humaines ». il semble alors que nous soyons en présence d'une sorte de vice de forme, car cela signifie que l'action est, en somme, vouée à combattre des difficultés qu'elle engendre elle-même. [...] Le défi dont parle Ricœur serait-il une cause perdue, un travail de Sisyphe? Il faut bien se résigner à considérer cet affrontement comme une lutte perpétuelle.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Bonnie HONIG, « Declarations of Independence: Arendt and Derrida and the Problem of Founding a Republic » *op. cit.*, p. 103.

<sup>158</sup> Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté » dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 213.

<sup>159</sup> Alexandre HUBENY, *L'action dans l'œuvre d'Hannah Arendt : du politique à l'éthique*, *op. cit.*, p. 87.

La promesse, puisque décrite par Arendt comme étant le moyen par lequel il est possible de créer des « îlots de sécurité » dans « l'océan d'incertitude » qu'est le domaine politique<sup>160</sup>, nous apparaît donc comme un point où se situe la tension entre la fragilité et la durée du politique arendtien. Cela dit, tentons maintenant de cerner un peu plus précisément ce qu'est la promesse, pour ensuite exposer les autres difficultés qu'elle contient.

Tout d'abord, la promesse est conçue comme le moyen de faire face à l'imprévisibilité de l'action ou, autrement dit, à la liberté qu'elle porte, c'est-à-dire au fait qu'elle peut surgir spontanément et que nous ne pouvons en connaître d'avance les conséquences. En effet, les conséquences de l'action, parce qu'elles sont déterminées par les autres actions qu'elle suscite, s'avèrent elles-mêmes imprévisibles. La promesse a donc pour fonction de tenter d'établir des éléments de stabilité dans la pratique de l'action. C'est en ce sens que Hubeny<sup>161</sup>, J.M. Bernstein<sup>162</sup> et Keenan<sup>163</sup> parlent de la promesse comme d'une reconnaissance du futur. Comme l'explique Bernstein, l'acte de promettre vise à engager ceux et celles qui participent à la promesse dans un futur commun et organisé :

Promising reaches out toward the future through the very gesture in which one individual reaches out toward her other; in the act of promising the *I* bind herself to her other to form a *we* whose future together the act of promising legislates. In promising, a *we* and an orderly future arise together.<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> La promesse est décrite en ces termes aussi bien dans *Condition de l'homme moderne* (voir p. 266) que dans *On Revolution* (voir p. 175).

<sup>161</sup> Alexandre HUBENY, *L'action dans l'œuvre d'Hannah Arendt : du politique à l'éthique*, op. cit., p. 148.

<sup>162</sup> J.M. BERNSTEIN, « Promising and Civil Disobedience: Arendt's Political Modernism » dans *Thinking in Dark Times : Hannah Arendt on Ethics and Politics*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 118.

<sup>163</sup> Alan KEENAN, « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt », op. cit., p. 303.

<sup>164</sup> J.M. BERNSTEIN, « Promising and Civil Disobedience: Arendt's Political Modernism », op. cit., p. 118.

Nous voyons bien en quoi la promesse prend part au processus de fondation du politique, puisqu'elle permet de lier la pluralité des individus agissant dans un destin politique commun. Nous pouvons aussi souligner, tout comme c'est le cas pour la fondation, le caractère performatif de la promesse, soit que c'est par la performance de l'acte lui-même que la promesse est énoncée et qu'elle engendre la durée.

La promesse apparaît comme un élément essentiel du politique puisque, faisant elle-même partie du politique, elle constitue un moyen légitime de lui apporter la durée qui lui manque initialement :

Ces préceptes moraux [le pardon et la promesse] sont les seuls qui ne soient pas appliqués de l'extérieur à l'action, du haut d'une faculté supposée plus élevée ou à partir d'expériences situées hors de la portée de l'action. Ils proviennent directement au contraire de la volonté de vivre avec autrui dans la modalité du parler et de l'agir : ce sont des mécanismes régulateurs au sein même de la faculté de déclencher des processus nouveaux et sans fin.<sup>165</sup>

La promesse est non seulement légitime parce qu'elle émane du désir de vivre ensemble ou de se constituer sous la forme d'une communauté organisée<sup>166</sup>, mais également parce qu'elle respecte les conditions du politique. Comme le soutient Keenan, c'est parce qu'elle respecte la pluralité et la possibilité d'innover, que la promesse peut agir comme fondation du domaine politique sans porter atteinte à la logique de la liberté<sup>167</sup>. Kalyvas va dans le même sens que Keenan en insistant sur le fait que la promesse répond aux conditions d'isonomie et de la pratique collective de l'action que suppose le politique :

---

<sup>165</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 276.

<sup>166</sup> On retrouve ici, exprimé différemment, les principes du désir du bonheur public et de la liberté publique qu'Arendt situe à la base de l'action révolutionnaire.

<sup>167</sup> Alan KEENAN, « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt », op. cit., p. 304.

Indeed, the human faculty to make binding promises points to a potential source of stability and permanence – based on reciprocity and mutuality – that differs from both the command-obedience relationship and the category of making. As opposed to the muteness and instrumentality of making, promises are directly related to speech, argumentation, and cooperation among diverse individuals. They are integral to the public, egalitarian, and dialogical form of action.<sup>168</sup>

Ainsi, contrairement à l'œuvre, c'est parce qu'elle respecte les conditions d'exercice de l'action que la promesse est présentée par Arendt comme le moyen par lequel il est possible d'assurer la durée du politique sans mettre en danger ce qu'il y a d'essentiel en lui. Or, dans la mesure où la promesse est un élément inhérent au politique, on peut se demander, à l'instar de Kalyvas, jusqu'à quel point elle permet d'en assurer la durée : « The main question, here, is how binding promises really are and how much solidity and stability they can yield in a newly founded, secular republic.<sup>169</sup> » Comme nous le verrons maintenant, outre le fait que le fonctionnement de la promesse reste plutôt mystérieux en raison du peu d'explications données par Arendt – on comprend donc difficilement comment, en tant que faculté de l'action, elle parvient à dépasser la fragilité de cette dernière –, la promesse soulève d'autres difficultés qui nous portent à croire qu'elle ne permet pas d'assurer la durée promise.

D'abord, l'un des problèmes que pose la promesse est celui de son interprétation, c'est-à-dire de la reconnaissance d'une action comme promesse et du sens de cette promesse. Honig pose le problème de la reconnaissance de la promesse en ces termes :

Arendt's performative politics presupposes a community of promisers, a preexisting community composed of people who may hold different values and beliefs but who, nonetheless, have shared understandings of what a promise is, what it means to make a promise, and what one must do in order for one's performance to be recognizable as a promise.<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 233.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>170</sup> Bonnie HONIG, « Declarations of Independence: Arendt and Derrida and the Problem of Founding a Republic » op. cit., p. 103.



Autrement dit, pour que la promesse soit en mesure de jouer son rôle, il faut qu'il y ait accord entre les contractants à l'effet qu'ils sont engagés dans une promesse et sur ce que cette promesse implique. Or, Arendt ne nous fournit pas vraiment de critères qui permettraient de distinguer la promesse d'une autre action, si ce n'est celui de son énonciation comme promesse au moment de sa performance. À cet égard, l'exemple principal donné par Arendt est celui de la Déclaration d'indépendance américaine et de son affirmation du « We hold » par lequel ceux qui prennent part à la promesse énoncent explicitement leur constitution en une communauté politique organisée. Cela n'explique toutefois pas en quoi une telle déclaration apporte forcément la stabilité visée, ni comment le fait de déclarer qu'une action est une promesse peut suffire à la reconnaître comme tel. La durée d'une promesse suppose inévitablement une reconnaissance partagée par l'ensemble des membres de la communauté de ce que signifie cette promesse : « For the promise to function as the kind of foundation that Arendt wants, its meaning, and the purpose with which everyone expresses their agreement through the promise, must in some sense be evident to and identical for all promisors.<sup>171</sup> » Keenan explique en effet que l'absence d'unanimité à propos de ce que signifie la promesse compromet sa capacité à se maintenir dans le temps. Selon lui, certains moments exigent la prévalence d'une seule interprétation sans quoi il serait impossible d'établir quoi que ce soit de durable. Nous pouvons ici penser au moment de la fondation qui doit être reconnu comme tel pour que l'autorité parvienne à s'établir. Keenan montre cependant que cette unanimité est improbable, voire contraire à la liberté politique, et ce, en raison de la pluralité sur laquelle doit reposer la promesse :

To assume the founding promise can be limited to a single, fixed, meaning would be to deny an aspect of interpretability that is the basis of Arendt's own ideal of augmentation. Indeed, for a promise to be truly an agreement, for it to be free, it must emerge out of, and continue to be threatened by, the possibility of real disagreement, of real "differend" that has no guarantee of peaceful resolution.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Alan KEENAN. « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 317.

<sup>172</sup> *Ibidem.*



Nous pouvons donc voir que le problème d'interprétation que pose la promesse rejoint directement le problème du consentement à l'autorité que nous avons exposé précédemment. Tant la promesse que l'autorité paraissent placées dans une tension entre la reconnaissance unanime dont elles ont besoin pour garantir la stabilité du politique et l'impossibilité d'obtenir cette unanimité sans contrevenir à la condition de pluralité du politique.

Cette parenté entre la promesse et l'autorité est d'ailleurs rapportée par Keenan qui voit en l'autorité une forme institutionnalisée de la promesse qui viendrait suppléer au fait que cette dernière serait insuffisante pour assurer la durée du politique, et ce, notamment pour les raisons que nous venons d'invoquer. Partant de l'aveu qu'Arendt semble faire en ce sens dans *On Revolution*<sup>173</sup>, Keenan, tout comme Kalyvas, déduit que la promesse a besoin de l'autorité. Il explique que l'autorité est en quelque sorte une deuxième étape de la tentative pour fonder la liberté. La promesse se révélant insuffisante dans sa tentative de stabilisation du pouvoir, qui ne peut de lui-même perdurer, c'est l'autorité qui prend le relais pour tenter d'ajouter de la stabilité à la promesse qui en manque<sup>174</sup>. Cela ne semble cependant pas possible puisque, comme nous l'avons vu, l'autorité présente les mêmes difficultés que la promesse; c'est-à-dire celle de sa reconnaissance comme autorité et celle de sa capacité à assurer la durée tout en respectant les conditions du politique. C'est ce qui amène Keenan à soutenir que les difficultés de la promesse sont reproduites dans l'autorité : « [...] in the hopes that it will provide the same combination of freedom and foundation that mutual promising has failed to give, [it] repeats at a new level the dilemmas contained in her extraordinary

---

<sup>173</sup> Voici les propos d'Arendt à ce sujet : « However, while power, rooted in a people that had bound itself by mutual promises and lived in bodies constituted by compact, was not enough "to go through a revolution" [...], it was by no means enough to establish a "perpetual union," that is, to found a new authority. Neither compact nor promise upon which compacts rest are sufficient to assure perpetuity, that is, bestow upon the affairs of men that measure of stability without which they would be unable to build a world for their posterity, destined and designed to outlast their own mortal lives. » (voir *On Revolution*, *op. cit.*, p. 182.)

<sup>174</sup> Alan KEENAN, « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 312.

claims for promising.<sup>175</sup> » Selon lui, Arendt idéalise la promesse qui ne peut, comme elle le prétend, fonder la liberté tout en respectant totalement les conditions.

En effet, la promesse – et ceci peut aussi s'appliquer à l'autorité – agit comme un « mécanisme régulateur » de la communauté politique, c'est-à-dire qu'elle pose des balises pour l'action en définissant le cadre de son exercice, celui du corps politique fondé. Comme le démontre Canovan, la promesse vient limiter l'action : « La fonction de ces engagements est d'introduire une mesure de stabilité dans le monde, en limitant l'action à venir, mais aussi en installant des barrières sur le chemin des processus qui ont déjà commencé.<sup>176</sup> » Pour elle, les promesses témoignent de la capacité des êtres humains à agir pour interrompre les processus qui détruisent le monde commun. En ce sens, il nous semble que la promesse est ici vue comme un acte de liberté et que la limitation de l'action intervient dans le but de préserver cette liberté. Cependant, comme nous l'avons expliqué lorsque nous avons exposé le lien entre la liberté et la fondation dans le cadre de notre présentation de la réflexion d'Arendt sur la révolution, l'essence véritable de la liberté se trouverait dans le moment extraordinaire de l'action révolutionnaire plutôt que dans sa pratique ordinaire au sein d'un corps politique constitué. Keenan avance d'ailleurs qu'il y a chez Arendt une nette préférence pour la liberté telle qu'elle apparaît avant la constitution formelle du domaine politique<sup>177</sup>. Cela place la promesse dans une tension entre une instabilité qui respecte les conditions de la liberté – parce que la liberté reste ainsi une menace potentielle pouvant défaire la promesse – et une stabilité qui altère la liberté. C'est pourquoi Keenan considère la promesse comme un échec. Sans présenter la situation de manière aussi radicale que le fait Keenan, les propos de Hubeny tendent aussi à démontrer que la promesse ne parvient pas à garantir véritablement la durée du politique. Hubeny soutient que la promesse est le seul moyen acceptable par lequel

---

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>176</sup> Margaret CANOVAN, « Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 122.

<sup>177</sup> Alan KEENAN, « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt », *op. cit.*, p. 305.

réaliser la durée du politique : « Opposer à ses dangers des remèdes qui sont de même nature est la seule manière humaine d'instaurer dans le monde une stabilité minimale, qui permette d'y vivre, sans être conduit à détruire par des moyens violents ce qui doit être défait.<sup>178</sup> » Mais comme nous l'avons vu précédemment, il considère qu'il s'agit là d'un combat perpétuel, c'est-à-dire que cette stabilité minimale que peut fournir légitimement la promesse demande toujours à être réassurée. À la lumière de tout ceci, nous considérons donc que la promesse ne permet pas de résoudre la tension entre la fragilité du politique et la durée qui doit lui être apportée.

### 2.3 Conclusion

Ce deuxième chapitre nous a permis de voir comment se manifeste cette tension entre la nature fragile du politique arendtien et sa finalité de durée et pourquoi les deux éléments porteurs de durée dans la pensée d'Arendt ne permettent pas de la surmonter. C'est d'abord par le biais de la réflexion d'Arendt sur la révolution que nous avons pu observer cette tension qui apparaît alors entre la fondation et l'esprit révolutionnaire. Selon Arendt, c'est au moyen de la fondation, et de l'autorité qui en découle, qu'il est possible de préserver le pouvoir, la liberté et la nouveauté émergeant de l'action collective des révolutionnaires. Or, nous avons vu que l'autorité posait certaines difficultés – celle de la capacité de la fondation à la générer, celle de sa capacité à stabiliser le pouvoir sans l'altérer ou le détruire et celle du consentement nécessaire à sa légitimité – mettant en péril la possibilité d'assurer adéquatement la durée des éléments essentiels du politique et de ses conditions d'existence (la pluralité, l'égalité et l'inhérence au politique de tous les éléments qui le composent). Nous avons ensuite constaté que la réflexion d'Arendt sur l'histoire faisait état des mêmes difficultés : la capacité de l'action à générer sa propre durée sous la forme de la mémoire reste en bonne partie incertaine, le recours à l'œuvre pour assurer la durée des grandes actions humaines devient incontournable mais présente le risque de fixer leur sens et la

---

<sup>178</sup> Alexandre HUBENY, *L'action dans l'œuvre d'Hannah Arendt : du politique à l'éthique*, op. cit., p. 147.

reconnaissance de la grandeur d'une action pose la même difficulté que le consentement à l'autorité, soit le besoin apparent d'une unanimité contraire à la condition de pluralité du politique. Ainsi, il est apparu clairement que l'action, tant dans sa dimension collective qu'individuelle, ne pouvait échapper à la tension entre sa nature fragile et la durée qu'elle cherche à acquérir, que ce soit sous la forme d'un corps politique constitué ou sous la forme de la mémoire collective des humains.

En effet, nous avons pu comprendre que ni l'œuvre ni la promesse ne parviennent à assurer de manière satisfaisante la durée du politique arendtien. L'œuvre ne peut réaliser la durée du politique sans le mettre en danger, parce qu'elle y introduit des éléments et des normes propres à l'activité de fabrication qui sont incompatibles avec les conditions du politique. Devant l'exclusion du recours à l'œuvre pour réaliser la finalité de durée du politique, la promesse, en tant que fonction de l'action, serait le seul moyen légitime d'y aspirer. Toutefois, certaines difficultés empêchent la promesse de garantir la durée du politique. D'abord, si le rôle et la nécessité de la promesse sont clairement expliqués par Arendt, son fonctionnement reste peu développé. Par conséquent, il s'est avéré difficile de comprendre comment la promesse pouvait dépasser la fragilité de l'action par laquelle elle s'effectue. Le besoin de reconnaissance de l'action comme promesse et de reconnaissance du sens de cette promesse, ainsi que les limites que la promesse impose à la pratique de l'action, nous ont montré que la promesse ne pouvait efficacement assurer la durée du politique.

C'est pourquoi nous considérons que le politique arendtien est nécessairement placé dans une tension. Ce que nous voulons dire par là, c'est que tant sa nature fragile que sa finalité de durée en sont des éléments constitutifs, mais que ces deux aspects se menacent mutuellement. Toute tentative pour surmonter la tension implique nécessairement la perte d'une partie du politique. C'est notamment en ce sens que la liberté apparaît comme un prix à payer pour la stabilité d'un cadre politique formellement constitué. Or, comme nous l'avons vu, c'est un prix qu'Arendt refuse de payer puisqu'elle insiste sur l'importance de constituer le cadre politique de telle sorte que l'essence du politique puisse continuer d'y surgir. Cela ne peut toutefois faire autrement que de fragiliser ce dernier, car laisser place à l'émergence du pouvoir, de la liberté et de la nouveauté, c'est prendre le risque de menacer la stabilité de la fondation. Nous croyons que la tension doit être considérée comme une partie intégrante de la

conception arendtienne du politique et qu'il y a lieu de s'interroger davantage sur sa signification. Dans le chapitre suivant, nous nous pencherons donc sur les raisons qui poussent Arendt à penser le politique comme elle le fait – en tension –, ainsi que sur les conséquences et la valeur d'une telle tension.



### CHAPITRE III

#### LE POLITIQUE ARENDTIEN À LA LUMIÈRE DE LA TENSION QUI L'ANIME

Alors qu'elle critiquait la pensée de Marx dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt a écrit : « Des contradictions aussi fondamentales, aussi flagrantes sont rares chez les écrivains médiocres; sous la plume des grands auteurs elles conduisent au centre même de l'œuvre.<sup>179</sup> » Sans dire que la tension présente dans le politique arendtien est une contradiction, nous pouvons certainement la considérer comme une difficulté qui, pour reprendre les propos de la philosophe, nous conduit au cœur de sa conception du politique. En effet, c'est la façon même dont Arendt conçoit le politique qui crée cette tension ne pouvant être dépassée sans que quelque chose d'essentiel à celui-ci ne soit perdu<sup>180</sup>. En ce sens, la tension qui anime le politique arendtien doit être envisagée comme un élément faisant intrinsèquement partie de sa définition et avec lequel il faut composer pour le préserver. Il

---

<sup>179</sup> Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p.118.

<sup>180</sup> Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'il s'avère impossible de réaliser de manière satisfaisante la finalité de durée attribuée au politique, puisque ni l'œuvre ni la promesse ne répondent entièrement aux exigences du politique arendtien. D'une part, si l'œuvre peut garantir une véritable durée, elle importe au sein du politique des éléments et des normes incompatibles avec les caractéristiques et les conditions qui doivent le régir. L'usage de l'œuvre implique une dénaturation du politique, donc une perte de ce qui y est essentiel pour Arendt. D'autre part, bien que la promesse ne menace pas l'essence du politique arendtien, parce qu'elle fait partie de l'action et en respecte de ce fait les conditions, elle apparaît pour cette même raison incapable de remédier à la fragilité initiale de celui-ci. Le recours à la promesse implique de renoncer à l'atteinte d'une véritable durée pour le politique, ce qui équivaut également, pour ainsi dire, à la perte d'un élément important de la conception qu'Arendt nous en propose : sa finalité de durée. Essayer de surmonter la tension qui anime le politique arendtien implique donc toujours la perte d'une part de celui-ci.

faut voir que c'est donc dans sa défense d'une conception pure du politique<sup>181</sup> et dans la tension qui en découle que la particularité et l'intérêt de la pensée d'Arendt résident, mais c'est aussi ce qui fait sa difficulté et ce qui prête le flanc à certaines attaques.

C'est pourquoi, dans la première partie de ce troisième et dernier chapitre, nous chercherons à comprendre ce qui pousse Arendt à penser le politique de cette manière, malgré la tension qui s'ensuit. À ce propos, nous examinerons deux raisons pouvant être invoquées pour expliquer l'attachement d'Arendt à une telle conception pure du politique, soit sa crainte du totalitarisme et sa critique de la société moderne. Dans la deuxième partie, nous tenterons de mieux cerner les conséquences de cette tension sur la façon dont on peut interpréter la conception arendtienne du politique. D'une part, nous aborderons une critique souvent formulée à son endroit, celle selon laquelle il s'agit d'une utopie. D'autre part, nous verrons comment cette tension place la conception arendtienne du politique au centre d'un débat à savoir s'il faut la considérer comme une conception qui s'intéresse uniquement à la dimension extraordinaire du politique ou non. Enfin, la troisième partie de ce chapitre sera consacrée à démontrer la fécondité de la tension qui anime le politique arendtien. Nous expliquerons pourquoi la conception arendtienne du politique a une valeur critique importante et de quelle façon elle nous offre également des outils conceptuels pour repenser le politique. Finalement, nous aborderons la question des institutions et la réflexion d'Arendt à propos de la désobéissance civile, afin de montrer comment sa conception du politique porte un potentiel de transformation et de dynamisation de la vie politique.

### 3.1 Pourquoi penser ainsi le politique ?

On l'aura compris, la difficulté principale que pose la conception arendtienne du politique, en regard de la tension qui y est présente, concerne la possibilité de préserver ce qui en constitue l'essence. Autrement dit, il est difficile d'accomplir avec succès la finalité de

---

<sup>181</sup> Dans le cadre de ce mémoire, lorsque nous parlons d'une conception « pure » du politique pour désigner la conception d'Arendt, cela réfère au fait que sa conception du politique est centrée sur l'action.

durée attachée au politique, parce que les caractéristiques et les conditions qu'Arendt lui impose – la pluralité, l'égalité, l'action comme source et comme fin<sup>182</sup> et l'espace public – en font quelque chose d'essentiellement fragile. Or, devant la capacité incertaine de la promesse à dépasser la fragilité du politique, celui-ci semble voué à la tension qui oppose son essence fragile et la finalité de durée qu'il comporte. Le politique serait donc caractérisé par une certaine éphémérité. Dès lors, il y a lieu de s'interroger sur les raisons qui poussent Arendt à penser ainsi le politique, c'est-à-dire en le restreignant si fermement au champ de l'action et par le fait même à des conditions et des caractéristiques qui compromettent directement son souhait de l'inscrire dans la durée. C'est d'ailleurs ce qui en amène certains à voir une forme d'idéal difficilement atteignable, voire inatteignable, dans la conception arendtienne du politique<sup>183</sup>. La question qui doit être posée est donc la suivante : Pourquoi Arendt persiste-t-elle dans sa défense d'une conception pure du politique ?

### 3.1.1 Une conception du politique à l'ombre du totalitarisme ?

Plusieurs invoquent le rapport d'Arendt au totalitarisme pour expliquer la façon dont elle développe sa conception du politique, comme le font Sidonia Blätter et Irene M. Marti : « Arendt developed her concept of action as a response to the experience of totalitarian rule.<sup>184</sup> » Kalyvas et Canovan souscrivent également à cette interprétation selon laquelle la conception arendtienne du politique s'appuierait sur la crainte du totalitarisme. Pour Kalyvas, c'est cette crainte qui est à l'origine de la critique de la souveraineté qu'on retrouve chez

---

<sup>182</sup> Nous faisons ici référence à ce que nous avons expliqué au Chapitre II, soit que, pour Arendt, les éléments qui visent à assurer la durée du politique – la fondation, l'autorité et l'augmentation – doivent à la fois émaner de l'action (comme c'est le cas pour les éléments qui forment l'essence du politique) et viser le maintien de l'exercice de l'action (donc préserver le pouvoir, la liberté et la nouveauté du politique).

<sup>183</sup> Nous aborderons cette critique à l'effet qu'Arendt a une conception utopique du politique dans la section 3.2.

<sup>184</sup> Sidonia BLÄTTER et Irene M. MARTI, trad. Senem SANER, « Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom » dans *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, printemps 2005, vol. 20, no 2, p. 94.

Arendt: « Arendt's fear of the oneness of the sovereign will is also a fear of totalitarianism.<sup>185</sup> » Quant à Canovan, elle affirme que le totalitarisme influence l'ensemble de la pensée politique de la philosophe : « Her whole view of politics was colored by totalitarianism, and she had come to believe that seeds of totalitarianism were deeply planted in modernity itself.<sup>186</sup> » Selon eux, ce serait pour le protéger du totalitarisme qu'Arendt s'attache si fortement à une conception du politique centrée sur la liberté et les conditions qui la rendent possible (l'égalité, la pluralité, la capacité d'innover, l'espace public, etc.). La limitation du politique à ce qui est contenu dans le champ de l'action serait donc liée à la peur du phénomène totalitaire. C'est aussi ce qui expliquerait le jugement d'Arendt à l'effet que l'œuvre et les éléments qui en relèvent sont apolitiques. Nous avons bien vu qu'en raison des critères selon lesquels ils fonctionnent<sup>187</sup>, ces éléments mettent en place les conditions de possibilité de la domination et de la violence qui, ultimement, peuvent mener au totalitarisme. Les sociétés modernes, par les processus qui y sont à l'œuvre, porteraient en elles le germe du totalitarisme et il faudrait par conséquent voir la conception arendtienne du politique, et la critique de la modernité qui l'accompagne, comme étant fondamentalement motivées par la crainte de ce phénomène.

Si nous pouvons reconnaître que la réflexion d'Arendt sur le totalitarisme est indissociable de sa conception du politique, il nous apparaît réducteur de ramener toute sa pensée politique à cette peur. Le totalitarisme occupe certainement une place marquante dans la pensée de la philosophe, mais ce thème, parce qu'il n'est pas présent dans l'ensemble de son œuvre, ne saurait être considéré comme étant l'élément le plus déterminant pour

---

<sup>185</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary : Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 212.

<sup>186</sup> Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, op. cit., p. 202.

<sup>187</sup> L'utilité, la maîtrise, la possibilité d'être exercé hors de la pluralité, la relation hiérarchique...

expliquer sa défense d'une conception si pure du politique<sup>188</sup>. On décèle assurément chez Arendt le souci de mettre le politique à l'abri du totalitarisme, mais nous croyons qu'il faut comprendre cette préoccupation dans le cadre plus large du rapport qu'elle entretient avec la modernité, rapport dans lequel la volonté de protéger le politique de toute forme de domination et de violence est clairement affirmée.

Plutôt que d'être à la source de la critique arendtienne de la modernité, la crainte du totalitarisme ne serait donc qu'un des éléments de cette critique. C'est notamment ce que défend Verity Smith en suggérant ici que c'est la peur de la souveraineté indivisible, dont le totalitarisme ne serait qu'un visage, qui traverse toute l'œuvre d'Arendt :

It is undivided sovereignty that she sees at work and condemns in her writing on nationalism, cosmopolitanism, the sovereign state, absolutism, tyranny, philosophical theories of will, identity, democratic popular sovereignty, and especially totalitarianism. It is the threat of undivided sovereignty, I contend, that links her fear and animus of all of these ills. [...] For Arendt, undivided sovereignty brings about the erasure or collapse of the public space necessary for plurality and human diversity. This fear commits her to constitutional framework for politics as well as to constant contestation of the framework [...].<sup>189</sup>

Smith, qui identifie dans le politique arendtien à la fois la visée d'établir une structure constitutionnelle et la contestation de cette même structure<sup>190</sup>, ne considère pas le totalitarisme comme une raison décisive pour expliquer la défense d'une telle conception du politique par Arendt. Elle rattache plutôt la question du totalitarisme au problème plus général de la souveraineté. Jeffrey Andrew Barash fournit une analyse similaire à celle de Smith dans son article « Remarques sur "Arrêter l'escalator : l'action comme

---

<sup>188</sup> Outre *The Origins of Totalitarianism* – dont on ne peut évidemment négliger l'importance au sein de l'œuvre d'Arendt –, seul *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil* nous apparaît explicitement lié à la réflexion que la philosophe développe autour de la compréhension du phénomène totalitaire et de son apparition, de même qu'autour de la question du mal.

<sup>189</sup> Verity SMITH, « Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism » dans *Thinking in Dark Times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 109.

<sup>190</sup> Notons que cette double visée identifiée par Smith constitue une illustration de la tension présente dans le politique arendtien.



interruption" »<sup>191</sup>. Il y soutient que le totalitarisme constitue l'exemple extrême des tentatives modernes pour contrôler les conséquences de l'action politique et la contenir dans des structures politiques organisées<sup>192</sup>. Selon lui, la réflexion d'Arendt sur la modernité entretient effectivement un lien avec sa réflexion sur le totalitarisme, mais elle ne s'y réduit pas :

L'observation que les régimes totalitaires ne font que pousser de telles « tendances évidentes » de la société moderne à leur limite extrême n'équivaut pas à dire que pour Hannah Arendt toute forme de société moderne de masse conduira ou pourrait conduire au totalitarisme.<sup>193</sup>

Suivant le point de vue de Smith et celui de Barash, nous croyons que c'est en se tournant vers le rapport qu'Arendt entretient avec la modernité qu'on peut comprendre pourquoi elle propose une conception pure du politique, laquelle est de ce fait ancrée dans une tension entre sa nature fragile et sa finalité de durée.

### 3.1.2 Une conception du politique face aux dangers de la modernité

Nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce mémoire, Arendt se montre très critique envers l'époque moderne<sup>194</sup>. Selon elle, les sociétés modernes sont caractérisées par la perte du politique, car les processus qui y sont à l'œuvre opèrent une profonde transformation du domaine public, laquelle met en place les conditions de possibilité de la domination politique. La conception arendtienne du politique, centrée sur l'action et la

---

<sup>191</sup> Cet article est une réponse à un article de Canovan (Margaret CANOVAN, « Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption » *op. cit.*, p. 109-124.) dans lequel elle soutient la position que nous avons présentée précédemment, soit que le rapport d'Arendt au totalitarisme influence toute sa pensée politique.

<sup>192</sup> Jeffrey Andrew BARASH, « Remarques sur "Arrêter l'escalator : l'action comme interruption" » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 128.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>194</sup> Voir notre explication de la critique du social chez Arendt qui se trouve au Chapitre I dans la section 1.3.2.

liberté, peut être vue comme une réponse à ce phénomène qui a cours dans la modernité. C'est dans cette direction que va Sheldon S. Wolin en interprétant cette conception du politique, telle qu'amorcée dans *Condition de l'homme moderne*, comme une façon de lutter contre la société de masse :

The intention behind it was to combat a different version of the masses than the one which had figured in her analysis of totalitarianism. Although "mass society" remained the danger, the analysis was focused on the phenomenon of "work" and on the transformation of society and politics effected by the modern emphasis upon productivity and economic growth.<sup>195</sup>

Ainsi, on peut considérer l'insistance d'Arendt pour maintenir la séparation entre les domaines privé et public, de même qu'entre l'action et les deux autres activités de la condition humaine, comme un moyen de mettre en lumière les dangers que représentent les processus modernes. C'est en quelque sorte de cette façon que Wolfgang Heuer comprend le rôle du concept arendtien d'action : « C'est précisément en référence à cette action qu'Arendt pouvait indiquer le degré auquel la liberté politique d'une communauté était menacée, à une époque où le point de vue libéral ne considérait pas du tout la situation comme préoccupante.<sup>196</sup> » L'avantage de cette conception pure du politique réside alors, au moins en partie, dans le regard contrasté qu'elle pose sur la réalité moderne, lequel offre un espoir de lutter contre les processus qui portent atteinte à la liberté.

Au nombre de ceux-ci, on peut identifier le processus de production et de croissance économique<sup>197</sup> auquel on en vient à asservir le politique. Le problème étant ici que la liberté des citoyens et des citoyennes est mise à mal lorsque les décisions politiques sont guidées par les intérêts économiques plutôt que par l'intérêt commun. Le développement scientifique et

---

<sup>195</sup> Sheldon S. WOLIN, « Democracy and the Political » dans *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 6.

<sup>196</sup> Wolfgang HEUER, « "No longer and Not yet." La difficile fondation d'une démocratie post-totalitaire par Hannah Arendt » *op. cit.*, p. 69.

<sup>197</sup> Ce processus est identifié aussi bien par Wolin (Sheldon S. WOLIN, « Democracy and the Political » *op. cit.*, p. 6.) que par Canovan (Margaret CANOVAN, « Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption » *op. cit.*, p. 115-118.)

technique constitue un deuxième processus pouvant être menaçant. Celui-ci nous permet entre autres de modifier la nature, mais les conséquences qui s'ensuivent sont parfois imprévisibles et peuvent finir par exercer un contrôle sur nous<sup>198</sup>. Le problème majeur de ces deux processus est que, bien qu'ils soient initiés par l'action des humains, ils prennent la forme d'automatismes qu'on finit par considérer comme étant normaux et auxquels les êtres humains se retrouvent éventuellement soumis. C'est ce qu'explique ici Canovan :

Mais le plus grand danger pour la liberté dans le monde moderne réside, pensait Arendt, non seulement dans la tendance grandissante pour les êtres humains à être submergés par des processus pseudo-naturels, mais surtout dans leur inclination à les confondre avec leur destin et donc à y collaborer.<sup>199</sup>

C'est donc face à de tels processus – et face à leurs dangers – que la conception arendtienne du politique se dresse, en mettant de l'avant le pouvoir de l'action et de ce qu'elle implique – nouveauté, liberté, pluralité, espace public, etc. Tant pour Heuer que pour Canovan, ce que cette conception du politique oppose aux maux du monde moderne, c'est la possibilité d'un nouveau commencement. Heuer semble surtout comprendre cette possibilité comme celle d'une nouvelle fondation du politique et donc d'institutions permettant la pratique de l'action<sup>200</sup>. Canovan, elle, interprète plutôt ce pouvoir de l'action en termes d'interruption des processus automatiques et destructeurs, et ce, au moyen d'engagements politiques spécifiques :

Il en résulte que nous ne sommes pas obligés d'accepter, encore moins de poursuivre, les processus destructeurs que nous avons par inadvertance déclenchés : des accords politiques peuvent élever des barricades sur leur chemin, et le traité de non prolifération nucléaire ou les ententes écologiques plus récentes en sont des exemples.<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> Margaret CANOVAN, « Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption » *op. cit.*, p. 118-120.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>200</sup> Wolfgang HEUER, « "No longer and Not yet." La difficile fondation d'une démocratie post-totalitaire par Hannah Arendt » *op. cit.*, p. 76-77.

<sup>201</sup> Margaret CANOVAN, « Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption » *op. cit.*, p. 122-123.

Mais comme elle le souligne, la nature même de l'action représente une difficulté en regard de l'objectif qu'elle poursuit :

[...] ainsi qu'Arendt l'observe, la capacité d'agir, surgissant comme elle le fait de la pluralité humaine, est un don très mitigé. Étant plusieurs, les êtres humains peuvent à l'occasion agir ensemble et, ce faisant, donner naissance à un immense pouvoir. Néanmoins, précisément parce qu'ils sont plusieurs, il est difficile d'obtenir que les êtres humains agissent tous ensemble [...].<sup>202</sup>

Voilà qui n'est pas sans rappeler le problème auquel l'autorité et la promesse sont confrontés et que nous avons exposé au Chapitre II, soit que la reconnaissance unanime dont elles auraient besoin pour garantir la stabilité du politique est impossible en vertu de la pluralité sur laquelle celui-ci doit reposer (et de laquelle résulte une fragilité certaine). Cela dit, cette difficulté qu'a l'action à réaliser ses propres objectifs est également soulevée par Wolin alors qu'il aborde le problème des institutions politiques. Il montre que si l'action a le pouvoir d'établir un nouveau commencement, le fait de l'institutionnaliser lui enlève sa spontanéité initiale<sup>203</sup>. On peut voir que le processus d'institutionnalisation entraîne donc une perte de ce qui constitue l'essence du politique. Nous remarquons une fois de plus, tant chez Canovan que chez Wolin, l'expression de la tension présente dans le politique arendtien

En résumé, nous croyons qu'il faut comprendre la façon dont Arendt conçoit le politique dans une perspective critique de la modernité. Parce qu'elle met de l'avant les éléments d'une expérience authentique du politique, la conception arendtienne du politique fournit un modèle à partir duquel mesurer notre liberté et lutter contre les processus qui la menacent. Mais, comme nous l'avons constaté, le fait de soutenir une telle conception pure du politique est ce qui en fait quelque chose de fragile et ce qui y génère une tension.

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>203</sup> Sheldon S. WOLIN, « Democracy and the Political » *op. cit.*, p. 15.



### 3.2 Une tension oui, mais pas sans conséquences

Indépendamment des raisons qui peuvent ou non pousser Arendt à penser le politique comme elle le fait, la tension qui découle de sa façon de le concevoir n'est pas sans effets sur la valeur ou sur le statut qu'on peut accorder à sa conception du politique. C'est que la présence de cette tension soulève la question suivante : dans quelle mesure une telle vision du politique est-elle réalisable ? Devant l'improbable durée que la promesse offre au politique et devant l'impossibilité de recourir à l'œuvre sans menacer son authenticité, certains ont considéré la conception arendtienne du politique comme étant tout simplement impossible, ou éphémère. C'est pourquoi, nous examinerons une critique que plusieurs ont formulée à l'endroit de la conception arendtienne du politique : celle selon laquelle il s'agit d'une utopie. Cette critique prétend qu'il s'agit d'une conception inapplicable qui a peu de choses pertinentes à offrir pour le monde dans lequel nous vivons. Nous verrons ensuite que la tension présente dans le politique arendtien, pouvant conduire à le considérer comme étant nécessairement éphémère, amène plusieurs personnes à considérer qu'Arendt s'intéresse surtout à la dimension extraordinaire du politique, au détriment de sa dimension ordinaire.

#### 3.2.1 La conception arendtienne du politique n'est-elle qu'une utopie ?

Comme le fait remarquer Jeffrey C. Isaac, la critique dont la conception arendtienne du politique est le plus souvent l'objet est celle qui l'accuse de n'être qu'une utopie :

The most commonly adduced charge against Arendt here is the charge of utopianism. Arendt, it is said, presents a vision that is contrary to the spirit of modern society. The kinds of spontaneous praxis she endorses are evanescent, insubstantial, pathetic glimmerings of long-past ancient glory.<sup>204</sup>

---

<sup>204</sup> Jeffrey C. ISAAC, « Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics » *op. cit.*, p. 162.



D'une manière générale, on peut constater que cette critique se fonde principalement sur le caractère anti-moderne de la conception arendtienne du politique et sur la présomption d'un attachement d'Arendt envers un passé lointain. Selon les critiques, la philosophe défend une vision idéaliste et désuète du politique, ce qu'exprime ici Keith Breen : « Arendt stands guilty, the critics contend, [...] of endorsing a nostalgic vision of the 'political' that is utterly impractical under modern conditions.<sup>205</sup> » Le rapport problématique du politique arendtien avec la modernité est aussi souligné par Canovan qui allègue la présence d'un certain manque de réalisme chez Arendt : « I mean by this problem of what relation, if any, she meant her political thinking to have to the political realities of the present day.<sup>206</sup> ». Le caractère utopique du politique arendtien provient ainsi du fait que ce dernier s'appuie sur une vision du politique ne faisant pas écho à la réalité. Pour certains, on a affaire à une conception du politique tournée vers un passé à jamais révolu, alors que pour d'autres il s'agit d'une conception dirigée vers un avenir impossible. Nous distinguerons donc deux aspects de cette charge d'utopie contre Arendt et sa conception du politique : l'accusation de nostalgie et l'accusation d'incompatibilité avec les conditions qui prévalent dans le monde moderne. Notons que ces deux critiques ne sont pas mutuellement exclusives et qu'il s'avère tout à fait possible de les soutenir conjointement<sup>207</sup>.

Tout d'abord, tel que mentionné au tout début du premier chapitre, plusieurs ont interprété comme de la nostalgie pour un passé révolu le fait qu'Arendt en appelle à des expériences historiques antiques pour construire sa conception du politique. Or, nous avons pu voir que les références historiques d'Arendt ne se limitaient pas à la Grèce et à la Rome antiques, mais qu'elles comprenaient également la Révolution américaine ainsi que certaines révolutions modernes et différentes expériences de contestation et de désobéissance civile.

---

<sup>205</sup> Keith BREEN, « Violence and Power: A Critique of Hannah Arendt on the "Political" » dans *Philosophy and Social Criticism*, mai 2007, vol. 33, no 3, p. 354.

<sup>206</sup> Margaret CANOVAN, « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought » *op. cit.*, p. 7.

<sup>207</sup> Par exemple, on pourrait très bien soutenir que la conception arendtienne du politique est irréalisable dans les conditions du monde moderne, précisément parce qu'elle s'appuie sur une vision du politique qui appartient au passé, donc sur une vision nostalgique de celui-ci.

Selon nous, le fait qu'elle développe sa conception du politique à partir d'éléments tirés de ces différentes expériences historiques ne constitue pas en soi une démarche nostalgique. Nous croyons plutôt qu'Arendt construit une conception originale du politique en y articulant les éléments qu'elle est allée puiser au sein de différents modèles historiques. De la même façon que Bonnie Honig voit dans le recours d'Arendt à la Révolution américaine – comme modèle de fondation et d'autorité – la construction d'une forme de mythe moderne à partir duquel penser la tradition d'autorité politique qui a été perdue<sup>208</sup>, nous considérons la conception arendtienne du politique comme un idéal à l'aune duquel mesurer notre liberté politique et penser les conditions qui la rendent possible<sup>209</sup>.

Cela dit, d'autres critiques ont vu de la nostalgie dans le fait qu'Arendt présente une version idéalisée des références historiques qu'elle utilise<sup>210</sup>. Par exemple, comme l'explique Wolin, la façon dont la philosophe présente le modèle de la *polis* grecque tend à laisser de côté certains éléments, comme les conflits entre les classes, ou à exagérer certaines distinctions, dont celle de la séparation entre le politique et les considérations de la vie privée<sup>211</sup>. Isaac croit quant à lui qu'Arendt idéalise certains événements de l'histoire, tels que la Résistance française et la Résistance danoise, les conseils ouvriers de la révolution hongroise, le mouvement américain pour les droits civiques, la révolte étudiante ou le mouvement contre la guerre du Vietnam : « Does Arendt romanticize these episodes? Perhaps she does. Clearly, she fails sufficiently to explore the limits of these forms of

---

<sup>208</sup> Bonnie HONIG, « Declarations of Independence: Arendt and Derrida and the Problem of Founding a Republic » *op. cit.*, p. 97.

<sup>209</sup> Cela rejoint ce que nous avons énoncé dans la section précédente pour défendre le fait que le politique arendtien est une réponse aux dangers posés par les processus qui sont à l'œuvre dans les sociétés modernes.

<sup>210</sup> Nous ne présenterons pas dans le détail les reproches qui sont faits à Arendt quant à son utilisation idéalisée des événements historiques. Mentionnons seulement qu'il s'agit d'une critique récurrente, que nous la considérons comme généralement justifiée et que, en raison du cadre limité de ce mémoire, nous nous limiterons à deux exemples.

<sup>211</sup> Sheldon S. WOLIN, « Democracy and the Political » *op. cit.*, p. 7.

resistance or to explain their connection to more normal forms of democratic politics.<sup>212</sup> » Étant donné cette idéalisation des expériences historiques sur lesquelles elle fonde sa conception du politique, la critique selon laquelle on a affaire à une utopie s'appuie sur l'idée que les modèles qu'Arendt oppose à la modernité ne sont pas ancrés dans la réalité, mais plutôt dans une représentation épurée du passé. L'utopisme d'Arendt résiderait dans la nostalgie d'un idéal politique qui n'aurait jamais existé.

Le deuxième volet de cette critique décrivant la conception arendtienne du politique comme n'étant qu'une utopie avance que l'application du modèle proposé par Arendt est tout simplement impossible dans le cadre du monde dans lequel nous vivons. À cet égard, deux éléments nous semblent mériter une explication plus précise: une critique de la conception de l'action politique défendue par Arendt et une critique de la séparation qu'elle trace entre l'économie et la politique. D'abord, plusieurs considèrent que l'action comme participation directe à la vie politique, parfois évoquée par Arendt sous la forme d'un système de conseils, est impossible, notamment en raison de la taille des sociétés modernes. Le caractère éphémère des exemples d'action authentique utilisés par la philosophe – que ce soit les conseils ouvriers de la révolution hongroise ou différents mouvements politiques américains – est aussi invoqué pour soutenir l'idée qu'il s'agit d'une utopie ne pouvant remplacer le système parlementaire et la démocratie représentative tels que nous les connaissons. Mais surtout, à l'instar de George Kateb, il est possible de prétendre qu'une telle substitution est irréalisable parce qu'elle ne permettrait pas de répondre à certaines exigences incontournables du politique : « Her conception of political action at its best simply does not accommodate the dailiness of reformist and welfarist politics [...].<sup>213</sup> » Le reproche ici adressé au politique arendtien est celui de ne pas être apte à composer adéquatement avec la dimension ordinaire de la politique, notamment avec la nécessité pour le politique de se préoccuper de la gestion du bien-être matériel des membres de la communauté. Voilà qui

---

<sup>212</sup> Jeffrey C. ISAAC, « Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics » *op. cit.*, p. 162.

<sup>213</sup> George KATEB, « Arendt and Representative Democracy » dans *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 29.

nous mène directement au deuxième élément que nous avons précédemment identifié comme favorisant une lecture utopiste de la conception arendtienne du politique : la séparation entre économie et politique.

Selon les critiques d'Arendt, le fait d'exclure les considérations économiques du domaine politique relève de l'utopie, puisque la place occupée par l'économie dans nos sociétés modernes est désormais trop importante pour qu'on puisse imaginer une séparation entre ces deux sphères. C'est ce qu'avance ici Isaac : « [...] the imperatives of advanced industrial society make some forms of state regulation of economic and social life inevitable.<sup>214</sup> » Comme le fait valoir Breen, l'un des problèmes que pose cette séparation entre économie et politique est que cela conduit à la dépolitisation du problème de la pauvreté : « The second negative result is that the master-slave relation suffers depoliticization, the problem of poverty and economic oppression being transformed from an ethical into a technical one finding a technology that will substitute for human tools.<sup>215</sup> » Pour Arendt, la question du bien-être matériel – et par extension le problème de la pauvreté – est considérée comme une question technique qui est du ressort de l'administration du domaine social et non du domaine politique<sup>216</sup>. Il nous semble néanmoins que la façon d'administrer cette question doit minimalement relever de décisions politiques, ne serait-ce que pour assurer une certaine égalité, laquelle est nécessaire pour éviter que certains soient exclus de la vie politique<sup>217</sup>. Bien que l'on puisse raisonnablement croire qu'Arendt n'est pas en faveur des inégalités

---

<sup>214</sup> Jeffrey C. ISAAC, « Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics » *op. cit.*, p. 165.

<sup>215</sup> Keith BREEN, « Violence and Power: A Critique of Hannah Arendt on the "Political" » *op. cit.*, p. 355.

<sup>216</sup> À ce propos, voir notamment George KATEB, « Arendt and Representative Democracy » *op. cit.*, p. 28. et Margaret CANOVAN, « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought » *op. cit.*, p. 19.

<sup>217</sup> Ajoutons qu'Arendt est aussi critiquée parce que la question de la justice sociale est évacuée de sa conception du politique. (voir entre autres Sheldon S. WOLIN, « Democracy and the Political » dans *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 9-10 et Keith BREEN, « Violence and Power : A Critique of Hannah Arendt on the "Political" » *op. cit.*, p. 354. )

économiques et qu'elle ne souhaite pas que le problème de la pauvreté soit ignoré<sup>218</sup>, il est extrêmement regrettable qu'elle ne s'explique pas davantage sur la question de l'administration sociale des considérations économiques et sur sa séparation du domaine politique. Ce silence est certainement une lacune qui tend à renforcer l'impression que nous sommes placés devant une conception du politique qui fait difficilement écho aux préoccupations des sociétés modernes.

Plusieurs de ceux qui concluent que la conception arendtienne du politique est irréalisable parviennent à cette conclusion parce qu'ils l'envisagent comme un modèle visant à remplacer entièrement le système politique existant. Si nous pouvons reconnaître qu'il y a dans la conception arendtienne du politique une certaine part d'utopie, nous sommes en désaccord avec les critiques selon lesquelles le politique arendtien aurait, pour cette raison, peu de choses pertinentes à offrir pour le monde moderne. Certes, nous ne pouvons nier le fait qu'Arendt ne répond pas aux critiques qui lui sont faites concernant sa séparation entre économie et politique et à propos de la difficulté d'instaurer l'action comme participation directe à la vie politique, vue la taille des sociétés modernes. Arendt reste effectivement muette quant à la manière de traduire concrètement ces principes dans l'organisation politique d'une communauté et cela constitue assurément une limite de sa conception du politique. Il est également vrai que les exigences d'Arendt face au politique sont élevées et qu'elles font qu'il est difficile de penser le politique arendtien dans la durée. La philosophe nous place devant une certaine vision pure, ou idéale, du politique et c'est, selon nous, en ce sens qu'on peut qualifier la conception arendtienne du politique d'utopie. Or, cette utopie ne doit pas être interprétée comme un idéal impossible, mais comme un idéal permettant de porter un regard critique sur notre monde, de penser les conditions d'une vie politique plus authentique et de guider nos actions vers une telle expérience. Contrairement à certains critiques d'Arendt, nous ne comprenons pas le politique arendtien comme une proposition de système politique à appliquer globalement. Nous considérons plutôt l'idéal qu'il met de l'avant comme une proposition critique à mettre en relation avec la vie politique moderne et

---

<sup>218</sup> À ce propos, voir l'explication de Kateb : George KATEB, « Arendt and Representative Democracy » *op. cit.*, p. 27.



non en opposition complète à celle-ci. Cet idéal offre notamment des outils conceptuels permettant de mieux penser la liberté politique à l'intérieur du cadre des sociétés modernes, donc de mettre en relation l'action politique directe avec le cadre institutionnel<sup>219</sup>. C'est pourquoi, comme nous le verrons ci-après, il apparaît approprié de situer notre compréhension du politique arendtien dans le cadre d'un rapport entre les dimensions extraordinaire et ordinaire du politique.

### 3.2.2 La conception arendtienne du politique : entre extraordinaire et ordinaire

En raison de la tension qui l'anime, il y a lieu de questionner le rapport que la conception arendtienne du politique entretient avec les dimensions extraordinaire et ordinaire du politique. On l'a dit, la difficulté qu'il y a à penser le politique dans la durée peut nous amener à le considérer comme étant nécessairement éphémère. Si cela peut conduire à voir la conception arendtienne du politique comme une utopie, c'est aussi ce qui fait que certains l'interprètent comme étant principalement, voire uniquement, tournée vers la dimension extraordinaire du politique. C'est-à-dire comme une conception du politique qui ne s'intéresserait qu'à ce qu'il y a d'exceptionnel dans l'histoire, à ces rares moments où le pouvoir, la nouveauté et la liberté pures surgissent et bouleversent le cours normal des choses<sup>220</sup>. C'est une telle interprétation que fait Paul Ricœur lorsqu'il explique que le politique arendtien repose sur une tradition discontinue : « Voilà l'*autre* tradition qui, à la différence de la tradition de la domination, est faite de surgissements discontinus, de surrections, oserais-je dire, de tentatives avortées, de mouvements inchoatifs, à la limite

---

<sup>219</sup> Nous développerons davantage cette question dans la section 3.3. Notons tout de même que cela rejoint ce que nous avons dit dans la section 3.1.2 du présent chapitre, soit que le politique arendtien, par l'expérience authentique du politique qu'il met de l'avant, fournit un modèle à partir duquel mesurer notre liberté politique et lutter contre les processus modernes qui la menacent.

<sup>220</sup> On parle évidemment ici des révolutions, des moments de fondation d'un nouveau corps politique, mais également des mouvements de résistance ou de désobéissance civile. Nous reviendrons plus spécifiquement sur ces deux derniers exemples dans la prochaine section de ce chapitre.

purement *virtuels* [...].<sup>221</sup> » Pour lui, le modèle politique proposé par Arendt est à l'image de la tradition sur laquelle il s'appuie. Il faut donc le comprendre comme quelque chose qui surgit de façon extraordinaire, interrompant momentanément la relation de domination qui a normalement préséance dans l'histoire<sup>222</sup>.

Margaret Canovan adhère également à l'interprétation selon laquelle la conception arendtienne du politique est centrée sur la dimension extraordinaire du politique. Selon elle, cette préférence marquée d'Arendt pour l'extraordinaire l'amène à négliger la dimension ordinaire du politique. Elle reproche aussi à la philosophe de ne pas faire la distinction entre ces deux aspects du politique :

However, if it was her sense of the rarity and fragility of great deeds that led her to desperately utopian schemes for institutionalizing greatness, the same insight should surely have led her to make crucial distinction that is sadly lacking in her thought. The distinction is that between one may call normal politics and extraordinary politics, and it is unfortunate that the same concern for rare events that gave her unparalleled insight into extraordinary politics should have led her to overlook normal politics altogether.<sup>223</sup>

Dans le même ordre d'idées, George Kateb soutient que la conception arendtienne du politique fait clairement état d'une préférence pour ce qui précède toute forme d'institutionnalisation et que c'est à ce moment que le politique apparaît dans sa forme la plus authentique : « [...] politics is all the more authentic when it is eruptive rather than when it is a regular already institutionalized practice, no matter how much initiative such a practice accommodates.<sup>224</sup> » C'est ce qui l'amène, lui aussi, à affirmer que la philosophe s'intéresse avant tout à ce qu'il y a d'extraordinaire dans le politique. Il avance d'ailleurs qu'une différence qualitative peut être faite entre sa réflexion sur les dimensions extraordinaire et

---

<sup>221</sup> Paul RICŒUR, « Pouvoir et violence », *op. cit.*, p. 210. (Les italiques sont dans le texte de Ricœur)

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>223</sup> Margaret CANOVAN, « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought » *op. cit.*, p. 21.

<sup>224</sup> George KATEB, « Political Action: Its Nature and Advantages » *op. cit.*, p. 134-135.

ordinaire du politique et que cette différence révèle bien la primauté de son intérêt pour la première :

Arendt's talents are at best engaged by what is extraordinary, not by the normal. She writes with the fullest power about imperialism, revolution, civil disobedience, and totalitarianism, while less urgent or dramatic phenomena mostly fail to set her mind in motion.<sup>225</sup>

Ainsi, tant Canovan que Kateb voient la conception arendtienne du politique comme étant centrée sur sa dimension extraordinaire, et ce, au détriment de sa dimension ordinaire. Pour eux, cette vision du politique mettant l'accent sur l'extraordinaire est irréconciliable avec la normalité d'un politique constitué, ce qui limite en quelque sorte la portée ou l'intérêt de la pensée politique d'Arendt<sup>226</sup>.

Contrairement à l'interprétation défendue par Ricœur, Canovan ou Kateb, d'autres considèrent que la conception arendtienne du politique prend en compte les deux dimensions du politique. C'est le cas de Francis Moreault, qui voit chez Arendt une double théorie de la liberté : c'est-à-dire qu'on y retrouve une liberté extraordinaire rendant possible les conditions d'exercice d'une liberté normale. Pour lui, il n'y a pas de contradiction entre ces deux types de liberté. Il semble comprendre les dimensions extraordinaire et ordinaire du politique arendtien comme étant deux moments différents, le second succédant simplement au premier<sup>227</sup>. Tout comme Moreault, Kalyvas croit qu'Arendt s'intéresse aux deux dimensions du politique et il rejette la critique selon laquelle la philosophe négligerait la politique ordinaire. Selon lui, Arendt est tout à fait consciente de l'importance de cette

---

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>226</sup> Il faut comprendre que cette critique concernant la portée ou l'intérêt de la conception arendtienne du politique est liée à la critique selon laquelle cette conception est une utopie. C'est le fait de défendre une conception pure du politique, centrée sur l'extraordinaire qui selon eux introduit dans la pensée d'Arendt des éléments utopiques.

<sup>227</sup> Nous avons exposé la position de Moreault de manière plus précise au Chapitre II et nous avons aussi montré en quoi nous ne sommes pas entièrement d'accord avec cette position, soit parce qu'elle ne semble pas prendre en compte la tension qui anime selon nous le politique arendtien (voir en 2.1.1.1).

dernière<sup>228</sup>. Même s'il reconnaît que la conception arendtienne du politique met l'accent sur l'extraordinaire, il soutient que sa conception ne s'arrête pas à cette dimension: « While the extraordinary and the pathos for new beginnings are at the center of her political thought, her project was actually much broader.<sup>229</sup> » En fait, pour Kalyvas l'intérêt de la conception arendtienne du politique réside justement dans le fait qu'elle cherche à penser la relation entre l'extraordinaire et l'ordinaire :

Although Arendt cannot be considered a conventional or committed democratic thinker, she nonetheless provides the conceptual and normative resources for rethinking the troublesome relationship between liberty and order, freedom and authority, the constituent and the constituted power, extraordinary and normal politics.<sup>230</sup>

Pour Kalyvas, le politique arendtien se conçoit dans la rencontre entre l'extraordinaire et l'ordinaire, mais cette rencontre reste toujours problématique. À la différence de Moreault, Kalyvas voit donc une tension dans la relation entre ces deux dimensions de la conception arendtienne du politique et accorde une valeur à cette tension. C'est également le cas pour Jeffrey C. Isaac qui, répondant à la critique de Canovan à l'effet que la philosophe néglige la distinction entre les dimensions extraordinaire et ordinaire du politique, voit chez elle une entreprise visant à comprendre le rôle de l'extraordinaire face à la politique ordinaire<sup>231</sup>.

Après examen des différentes positions sur le rapport du politique arendtien avec l'extraordinaire et l'ordinaire, nous ne saurions être complètement d'accord avec celles qui y voient une conception s'intéressant uniquement à la dimension extraordinaire du politique. Cette interprétation se concentre trop exclusivement sur ce qui forme l'essence fragile du politique arendtien et paraît laisser de côté la finalité de durée qui lui est attribuée, ainsi que

---

<sup>228</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 255.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p.256.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>231</sup> Jeffrey C. ISAAC, « Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics », op. cit., p. 160. Notez que nous reviendrons sur la position d'Isaac dans la prochaine section de ce chapitre, de même que nous développerons sur la valeur de la tension entre l'extraordinaire et l'ordinaire.

les éléments qui y sont rattachés (la fondation l'autorité et l'augmentation). Ces éléments font aussi partie de la façon dont le politique est conçu par Arendt et démontrent selon nous clairement sa préoccupation pour la durée du politique<sup>232</sup>. Comme le souligne Kalyvas<sup>233</sup>, la nécessité de fonder des institutions politiques et l'importance de l'augmentation sont des idées constantes chez Arendt, notamment dans *On Revolution*. Cela témoigne de sa préoccupation pour la dimension ordinaire du politique et évacue la thèse selon laquelle sa conception du politique ne s'intéresserait qu'à l'extraordinaire ou défendrait, comme le suggère entre autres Canovan<sup>234</sup>, la révolution permanente. Par contre, il est vrai que l'intérêt d'Arendt pour la dimension ordinaire du politique paraît assez limité. La philosophe insiste surtout sur l'importance d'établir formellement un cadre pour la pratique de l'action, ainsi que sur les conditions qui doivent régir cette pratique (égalité, pluralité, etc.), mais elle ne développe pas vraiment sa pensée sur le fonctionnement ou le rôle de la pratique ordinaire de l'action politique. En effet, Arendt ne précise pas de quelle façon cette pratique doit être organisée, autrement dit elle ne décrit pas de système politique ni le fonctionnement des institutions à fonder. Elle n'explique pas non plus à quoi la pratique ordinaire de l'action doit concrètement servir<sup>235</sup>. Cela constitue certainement une lacune et c'est pourquoi nous sommes d'accord avec Canovan et Kateb qui croient que la philosophe montre une certaine

---

<sup>232</sup> Nous pouvons ici rappeler ce que nous avons présenté au début du Chapitre II, soit que la finalité de durée se manifeste principalement sous deux formes chez d'Arendt : à travers la question de la fondation du politique et à travers la quête d'immortalité. Il va sans dire que ces deux préoccupations pour la durée occupent une place considérable dans l'ensemble de son œuvre.

<sup>233</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 277.

<sup>234</sup> Margaret CANOVAN, « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought » op. cit., p. 21.

<sup>235</sup> Cela rejoint d'une certaine façon les critiques que nous avons présentées dans la section 3.2.1 du présent chapitre, soit qu'Arendt ne développe pas sa pensée sur la séparation qu'elle trace entre économie et politique. Par exemple, elle ne s'explique pas suffisamment sur la question de l'administration sociale des considérations économiques ou sur la question de la justice sociale. Le fait qu'elle ne donne à l'action d'autre but que la poursuite de son propre exercice peut susciter certaines questions. Sur quoi vont porter ces actions ? Quelles sont les questions qui relèvent de la sphère politique ? Quels liens la sphère politique entretient-elle avec les autres sphères de la société ?



préférence pour ce qui relève de l'extraordinaire<sup>236</sup>. Cette préférence se manifeste notamment dans le fait que son discours sur la dimension ordinaire du politique porte surtout sur les conditions permettant de préserver la possibilité de liberté et de nouveauté, donc le surgissement de ce qu'il y a d'extraordinaire dans le politique. Nous abondons toutefois dans le sens de Kalyvas et de Isaac en ce que nous pensons que la conception arendtienne du politique doit malgré tout être vue comme une tentative pour articuler ce qu'il y a d'extraordinaire et d'ordinaire en lui et comme mettant en lumière ce que la dimension extraordinaire peut apporter à notre expérience de la vie politique.

### 3.3 Une conception du politique sous tension : quel intérêt ?

Dans les sections précédentes, nous avons notamment expliqué que la conception du politique d'Arendt s'édifie en réponse aux dangers de la modernité et que l'utopie qu'elle porte, à travers sa défense d'une conception pure du politique, a une valeur positive. Nous croyons en effet que le politique arendtien offre un idéal à partir duquel porter un regard critique sur le monde moderne, ainsi qu'un horizon à partir duquel repenser le politique. Autrement dit, la conception arendtienne du politique a une fonction critique, mais également un potentiel de transformation et de dynamisation de la vie politique. C'est pourquoi, dans cette dernière section, nous allons montrer de quelle façon la conception arendtienne du politique se révèle féconde. Pour ce faire, nous apporterons d'abord quelques précisions sur la fonction critique qui peut lui être attribuée et nous montrerons que, au-delà de sa valeur critique, la conception du politique d'Arendt contient également une véritable proposition pour notre réalité politique. Nous terminerons donc ce chapitre en montrant comment la conception arendtienne du politique – et la tension qui l'anime – est intéressante pour

---

<sup>236</sup> D'une certaine manière, on peut rapprocher Kalyvas des tenants de cette idée puisqu'il admet qu'Arendt développe peu sur le fonctionnement de la politique ordinaire dans sa conception du politique, mais il souligne qu'elle offre tout de même quelques pistes (Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 275.).

transformer et dynamiser la vie politique, et ce, en abordant la question des institutions politiques et la réflexion d'Arendt sur la désobéissance civile<sup>237</sup>.

### 3.3.1 De la critique à la proposition

La conception du politique d'Arendt peut être qualifiée d'utopie en raison des exigences élevées qu'elle établit quant à ce qu'il doit être. Comme nous l'avons montré, l'un des intérêts de cette conception pure du politique réside dans le regard contrasté qu'elle permet de poser sur la société moderne, regard à travers lequel il est possible d'identifier ce qui menace ou réduit la liberté politique. C'est en ce sens qu'on peut attribuer à la conception arendtienne du politique une fonction critique. Cette fonction est d'ailleurs reconnue par plusieurs, dont Smith<sup>238</sup> et Kalyvas<sup>239</sup>, qui voient dans le politique arendtien une critique du libéralisme, particulièrement en ce qui a trait à l'emphasis que ce dernier met sur les libertés négatives au détriment de la participation à la vie politique. Comme le fait remarquer Kalyvas, cette séparation de la liberté et du politique qui s'opère dans le libéralisme entraîne une dégradation du politique : « [...] liberalism's understanding of freedom as "freedom from politics" – derived from "the liberal credo: 'The less politics the more freedom' " – is responsible for the decay of the political in liberal democracies.<sup>240</sup> » La conception libérale de la liberté implique un désengagement de la vie politique dans lequel les citoyens et citoyennes sont dépossédés du pouvoir politique qui, pour Arendt, réside dans une

---

<sup>237</sup> Il est à noter que, compte tenu du cadre limité qu'offre un mémoire, nous ne pourrions pas développer autant que cela le mériterait notre réflexion sur la fécondité de la conception arendtienne du politique. Nous devons nous contenter de présenter les grandes lignes de chacun des aspects abordés. Il faut donc voir cette section comme une amorce de réflexion sur l'intérêt du politique arendtien pour repenser notre vie politique.

<sup>238</sup> Verity SMITH, « Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism » *op. cit.*, p. 106.

<sup>239</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 268-269.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 269.

participation directe à la vie commune. C'est pourquoi, comme le souligne Smith, la critique arendtienne du libéralisme se traduit également par une critique à l'endroit de la démocratie représentative et de ses institutions : « [...] she is critical of the centralizing tendencies and "vertical" or hierarchical nature of representative institutions.<sup>241</sup> » Suivant les propos de Heuer, on voit que la critique du libéralisme d'Arendt repose principalement sur une analyse de la place que les sociétés modernes accordent à l'action :

Ainsi, donc, la liberté de pensée, la liberté de la volonté et les droits à la liberté ne sont pas des libertés politiques. Le degré de liberté d'une communauté ne s'exprime pas seulement non plus dans sa constitution, il ne se traduit pas par les libertés que les humains peuvent avoir, mais avant tout par la mesure dans laquelle cette communauté est marquée par l'action.<sup>242</sup>

Cela dit, il faut comprendre que la fonction critique de la conception arendtienne du politique s'exerce à travers l'idéal politique qu'elle déploie et qui, par contraste, permet d'identifier les atteintes à la liberté politique. C'est-à-dire que ce qu'Arendt propose à travers sa conception du politique – une expérience authentique de l'action, de la liberté et du pouvoir – sert de modèle à l'aune duquel évaluer notre expérience politique présente et, comme nous le verrons, la repenser et l'améliorer. Comme le laisse entendre Honig, la conception arendtienne du politique nous donne des moyens pour redonner un sens au vivre-ensemble :

To see Arendt's politics as a response to modern nihilism, is to make sense of her claim that we need politics for the sake of the world. [...] Consequently, we are left to the devices of politics and action. Politics is more important than ever because it is the only alternative to violent domination, the only source in modernity of legitimate rules possessed of authority and capable of addressing "the elementary problem of human living-together".<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> Verity SMITH, « Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism » *op. cit.*, p. 105-106.

<sup>242</sup> Wolfgang HEUER, « "No longer and Not yet." La difficile fondation d'une démocratie post-totalitaire par Hannah Arendt » *op. cit.*, p. 68-69.

<sup>243</sup> Bonnie HONIG, « Declarations of Independence: Arendt and Derrida and the Problem of Founding a Republic » *op. cit.*, p. 103.

Kateb va dans le même sens et voit la démarche d'Arendt comme un effort pour redonner sa dignité au politique. Selon lui, l'intérêt d'une telle conception pure du politique repose sur ce que son élément central, l'action, peut apporter : « Identity, the exhilaration of action, the experience of freedom, are some of the intrinsic advantages of action to the actor, when action is authentically political.<sup>244</sup> » Cela rejoint aussi les propos de Heuer pour qui la conception de l'action défendue par Arendt permet « une nouvelle fondation de la liberté et de la politique<sup>245</sup> », c'est-à-dire dans la pluralité et l'égalité de l'espace public.

Or, considérant que l'avènement de nouvelles fondations politiques – donc de révolutions – est rare à notre époque, Heuer estime que la conception arendtienne du politique est avant tout utile pour « conférer un poids plus grand au politique »<sup>246</sup>. Pour lui, cela passe par un élargissement de l'espace public, ce qui se traduit principalement par le fait de transformer les institutions politiques afin qu'une plus grande participation directe des citoyens et citoyennes y soit possible : « Les institutions politiques doivent offrir à toutes ces personnes avec leurs perspectives différentes un espace pour une action et une pensée libre, et elles doivent protéger cet espace.<sup>247</sup> » C'est aussi cette invitation à une plus grande participation à la vie politique qu'Isaac retient de la conception arendtienne du politique, mais son intérêt se porte surtout vers les formes d'action qui s'exercent en marge des institutions politiques :

---

<sup>244</sup> George KATEB, « Political Action: Its Nature and Advantages » *op. cit.*, p. 146.

<sup>245</sup> Wolfgang HEUER, « "No longer and Not yet." La difficile fondation d'une démocratie post-totalitaire par Hannah Arendt » *op. cit.*, p. 68.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p.76.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p.77.



As Arendt saw, in order to achieve liberal democracy, liberal democratic means (parties, constitutional machineries) are not enough. Equally important are the democratic habits of mind that can only be sustained in civil society, in initiatives (publications, civic associations, social movements, forms of disobedience) undertaken at the grass roots.<sup>248</sup>

Ainsi, bien qu'il se présente sous la forme d'un réseau de concepts et d'idées, et non comme un modèle systématique, nous croyons que le politique arendtien est pertinent en ce qu'il fournit des outils conceptuels pour repenser le politique. Comme nous le verrons ci-après, la conception arendtienne du politique offre des balises pour transformer notre expérience du politique en vue d'une plus grande liberté. Par le biais de la question des institutions et de la réflexion d'Arendt sur la désobéissance civile, nous tenterons de montrer que le rapport entre l'extraordinaire et l'ordinaire permet de dynamiser la relation que les citoyens et citoyennes entretiennent avec les institutions politiques, tant de l'intérieur que de l'extérieur.

### 3.3.2 Repenser notre expérience de la vie politique : du formel à l'informel

Nous l'avons dit, l'un des intérêts de la conception arendtienne du politique – et de la tension qui l'anime – réside dans la relation qu'il y a entre les dimensions extraordinaire et ordinaire du politique, plus précisément dans ce que l'expérience authentique du politique mise de l'avant par Arendt peut apporter à notre expérience de la vie politique dans les sociétés modernes. La conception arendtienne du politique permet de penser le politique de manière plus dynamique en nous menant vers l'inclusion d'une plus grande participation des citoyens et citoyennes, donc d'une plus grande liberté politique. Mais la question qui se pose ici est de savoir si cette dynamisation passe par l'action politique formelle ou informelle, donc par les institutions ou par une vie politique en marge de celles-ci. En effet, certains considèrent le politique arendtien simplement comme un complément à la démocratie de masse et à ses institutions représentatives, dont il peut s'accommoder et auxquelles il peut

---

<sup>248</sup> Jeffrey C. ISAAC, « Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics » *op. cit.*, p. 162.



insuffler un dynamisme. C'est le cas d'Isaac qui trouve chez Arendt la défense d'une vision du politique ancrée dans la société civile plutôt que dans les institutions : « Rather, she supported a kind of insurgent politics, rooted in civil society, that would invigorate rather than replace mass democratic politics.<sup>249</sup> » Smith abonde en ce sens lorsqu'elle explique que c'est par la contestation du cadre constitutionnel, donc à travers la désobéissance civile ou l'action de différentes associations volontaires, que les citoyens et citoyennes peuvent dynamiser la vie politique et combattre la tendance à la domination présente dans la société de masse : « These elites act to invigorate but not replace mass democratic politics and representatives institutions, acting as a kind of supplement to constituted government so that democratic ideals do not ossify.<sup>250</sup> » Suivant le point de vue de Smith et d'Isaac, ce que le politique arendtien paraît pouvoir apporter à la vie politique se limiterait à accorder une plus grande importance à l'action extraordinaire informelle dont le rôle est de contester les structures politiques formelles et lutter contre leurs dérives anti-démocratiques. Or, si c'est certainement un aspect considérable du rôle dynamisant que la conception arendtienne du politique peut jouer, nous pensons qu'elle invite également à une transformation des institutions politiques elles-mêmes.

### 3.3.2.1 Dynamiser les institutions

La réflexion d'Arendt sur la fondation et sur l'espace public ou son intérêt pour le système des conseils, par exemple, démontrent la préoccupation de la philosophe pour les institutions politiques et indiquent qu'elle ne saurait se satisfaire d'institutions purement représentatives. Comme le montre Albrecht Wellmer, la pensée d'Arendt appelle à une participation politique tant via les institutions formelles que par des moyens informels :

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>250</sup> Verity SMITH, « Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism » *op. cit.*, p. 111.

Arendt's basic point then is, that the taste for freedom and the experience of freedom can only derive from the diverse forms of participation in common concerns; the idea of political freedom therefore has to be spelled out in term of a network of institutions and associations, formal and informal, [...].<sup>251</sup>

C'est aussi dans cette direction que nous mènent les propos de Kalyvas. Pour lui la réflexion d'Arendt sur les conseils montre qu'elle souhaite inclure des institutions aptes à préserver la dimension extraordinaire du politique au sein même du système constitutionnel :

Arendt inserted the extraordinary within the newly established constitution so to keep it alive and operative, although in an appeased and regulated form. She substantially renewed the socialist discourse of councils [...] by infusing them with her theory of the constituent power and the revolutionary spirit that survives the closure of the revolutionary period.<sup>252</sup>

Kalyvas explique que le système des conseils permet de préserver la liberté, car, bien qu'il contienne une certaine forme de représentation (une élite auto-sélectionnée), les citoyens et citoyennes y conservent toujours la possibilité de débattre et d'agir dans les conseils situés à sa base<sup>253</sup>. C'est entre autres par cet aspect de la discussion sur les conseils qu'on peut constater chez Arendt un véritable souci d'intégration de la dimension extraordinaire du politique au sein du cadre institutionnel. La philosophe développe cependant bien peu sa réflexion au sujet des conseils. Nous savons qu'elle les salue, notamment en raison de leur fonctionnement, et qu'elle déplore par ailleurs l'absence d'espaces destinés à l'exercice de l'action en commun dans les systèmes politiques modernes. Nous ignorons toutefois si elle voyait le système des conseils simplement comme un modèle duquel s'inspirer, si elle l'envisageait comme une véritable alternative à la démocratie représentative ou encore comme un complément à celle-ci. Ce manque d'explications constitue certainement une lacune dans la pensée d'Arendt. Malgré ce fait qui nous empêche de déterminer véritablement le rôle que doivent jouer les conseils selon elle, nous croyons que sa réflexion à

---

<sup>251</sup> Albrecht WELLMER, « Hannah Arendt On Revolution » *op. cit.*, p. 214.

<sup>252</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 275.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p.282.

leur sujet fournit des balises à partir desquelles il est possible de penser des institutions politiques favorisant davantage la liberté.

C'est pourquoi nous allons maintenant préciser de quelle façon la conception arendtienne du politique nous invite à penser des institutions menant à une vie politique plus dynamique. D'abord, c'est au moyen de l'augmentation qu'Arendt tente de concilier la liberté et la nouveauté propres au politique avec la stabilité d'un cadre politique formel. Comme le remarque Kalyvas, l'augmentation permet la survie de la dimension extraordinaire du politique au sein du cadre dans lequel s'exerce sa dimension ordinaire :

Though the revolution had ended and constitutional government has been established, extraordinary politics continues with the normal means of ordinary lawmaking. [...] In this way, ordinary politics could still retain its dignity, even its extraordinary character, by turning the constitution into an unfinished project, open to future interventions, modifications, and amendments by an active *demos*.<sup>254</sup>

L'augmentation agit donc comme un facteur de dynamisation du politique puisqu'elle amène la possibilité de modifier ou de créer des lois. Sans cette possibilité, la liberté serait le privilège des fondateurs. Cela implique par ailleurs l'existence d'institutions par lesquelles l'exercice de l'augmentation est possible, puisque, comme le dit Kalyvas ci-haut, ces ajouts ou modifications doivent être le fait d'un « peuple actif ». Voilà qui nous conduit directement vers le deuxième élément du politique arendtien nous apparaissant être encore plus porteur de dynamisation : l'idée d'un espace où les citoyens et citoyennes peuvent participer directement à la vie politique.

Tel que soulevé précédemment en 3.3.1, la participation directe à la vie politique qui est au cœur de la pensée d'Arendt constitue certainement un principe à prendre en compte en regard des institutions politiques dont nous souhaitons nous doter si nous visons une plus grande liberté politique. Comme le rappelle Wellmer, chez Arendt, cela ne suppose pas uniquement des droits égaux de participation pour les citoyens et citoyennes. Cela implique des modes spécifiques de participation, notamment des espaces pour le débat public et la prise de décision commune :

---

<sup>254</sup> *Ibidem*, p.278.

For it demands a "constitutio libertatis" as the "construction", realization and preservation of a system of institutions, in which and through which public freedom would become a reality and a matter of experience and, at the same time, a common value which would affect the parameters of public debate as well as democratic decision processes at any level of the political system.<sup>255</sup>

C'est ainsi que la conception arendtienne du politique nous guide vers l'établissement de lieux de démocratie directe au sein du système institutionnel, donc vers la constitution formelle d'un espace public. Parmi les exemples souvent cités par Arendt on retrouve bien sûr les conseils et les « town hall meetings », mais on pourrait aussi penser à différentes formes d'institutions permettant la participation des citoyens et citoyennes à la vie politique : des assemblées populaires, des processus de consultation publique, des conseils municipaux ou régionaux, etc. Il importe toutefois que ces institutions soient des lieux délibératifs ou décisionnels et non simplement des lieux consultatifs ou d'expression unidirectionnelle (où chacun viendrait livrer son opinion sans qu'il y ait discussion entre les citoyens et citoyennes). Grâce à de tels espaces de démocratie directe, la vie politique peut prendre un visage plus dynamique, notamment à travers le débat citoyen auquel ils laissent place. Cela contribue à l'exercice d'une vie citoyenne plus satisfaisante et développée que ce que permet le simple exercice du droit de vote au moment des élections, et ce, parce que les citoyens et citoyennes disposent ainsi d'un moyen formel d'être entendus et d'avoir un poids dans les décisions qui les concernent. Ce type d'institutions participe également à réduire l'exclusion des minorités, en donnant (en principe) la possibilité à tous et toutes de faire entendre leur voix. Nous pouvons toutefois reconnaître que la participation de l'ensemble de la population peut constituer une difficulté, puisque plusieurs facteurs sociaux, économiques ou culturels sont susceptibles de faire obstacle à la participation politique<sup>256</sup>. Néanmoins, le fait de disposer formellement de tels espaces constitue déjà l'affirmation d'une plus grande égalité, d'un plus grand partage du pouvoir et d'une meilleure valorisation de l'action citoyenne.

---

<sup>255</sup> Albrecht WELLMER, « Hannah Arendt On Revolution » *op. cit.*, p. 221.

<sup>256</sup> À titre d'exemple, voici différents éléments pouvant influencer la participation d'une personne à la vie politique : son niveau d'éducation ou de compréhension des enjeux, la classe économique à laquelle elle appartient (et les contraintes matérielles qui peuvent s'ensuivre, dont le manque de temps), la valeur accordée à l'engagement politique dans son milieu, etc.



Pour toutes les raisons que nous avons énoncées, nous croyons que l'inclusion d'espaces de démocratie directe au sein des institutions politiques, sans être une solution parfaite, est indispensable à l'exercice de la liberté dans les sociétés démocratiques.

### 3.3.2.2 L'importance d'une vie politique extra-institutionnelle : l'exemple de la désobéissance civile

Si la pertinence de la pensée d'Arendt pour dynamiser le politique par l'action exercée dans un cadre formel est manifeste, la philosophe nous enseigne également que des formes d'actions informelles s'avèrent tout aussi nécessaires. Comme nous le verrons à l'instant par le biais de sa réflexion sur la désobéissance civile, les modes informels de participation à la vie politique permettent de contourner le problème que posent les institutions, soit la dégradation ou la perte du politique découlant des limites imposées à l'action. Ce problème, qui n'est autre que celui identifié à travers la tension qu'il y a dans le politique arendtien, est bien exprimé par les propos de Wolin au sujet de l'institutionnalisation des conseils : « [...] nothing is said about how they might be maintained because institutionalizing them would destroy the spontaneity which was an essential element of their political authenticity.<sup>257</sup> » Comme le suggère Kalyvas, chez Arendt, la désobéissance civile apparaît en quelque sorte comme un moyen pour pallier aux limites nécessairement imposées par les institutions, même les plus participatives :

[...] did she realize that even in the most participatory republic, normal politics would always impose certain structural limitations and exclusions and that some voices would remain silenced and therefore that there would still be a need to open up other, illegal, venues of political participation that exceeded the bounds of the institutionalized sphere of politics?<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> Sheldon S. WOLIN, « Democracy and the Political » *op. cit.*, p. 15.

<sup>258</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 285.



Ainsi, pour préserver la liberté politique, on doit également se tourner vers une action de type informelle et penser une participation à la vie politique en marge des institutions, c'est-à-dire à travers différentes actions de contestation et de résistance pouvant aller jusqu'à la désobéissance civile.

La désobéissance civile étant vue par Arendt comme une forme d'association volontaire et définie comme l'action non-violente et publique d'un groupe organisé, nous y retrouvons tous les critères de l'action telle que conçue par la philosophe<sup>259</sup>. Il faut comprendre que la désobéissance civile constitue ici une forme extrême et extraordinaire d'action politique informelle et non une façon normale ou banale d'exercer ce droit d'association volontaire auquel Arendt l'associe. Comme le dit Kateb, la désobéissance civile apparaît chez Arendt comme une manifestation ultime du droit à la contestation : « One main political form of this disposition is the politics of civil disobedience. Arendt singles it out: she praises it as the latest example of true political action.<sup>260</sup> » Ce droit à la contestation s'avère indispensable à la liberté politique, car son exercice est un rempart contre la domination qui

---

<sup>259</sup> La désobéissance civile paraît en effet respecter les critères de l'action que sont la pluralité, l'égalité (donc l'absence de violence et de domination), en plus de s'exercer dans l'espace public. Pour des précisions, voir notamment Isaac (Jeffrey C. ISAAC, « Situating Arendt on Action and Politics » dans *Political Theory*, Août 1993, vol. 21, no 3, p. 537-538.) et Kalyvas (Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 288.).

<sup>260</sup> George KATEB, « Arendt and Representative Democracy » op. cit., p. 31.

peut émaner des institutions politiques<sup>261</sup>. La désobéissance civile est pour Arendt une façon d'exercer ce droit. Selon la philosophe, la désobéissance civile poursuit deux objectifs : « [...] la désobéissance civile peut être dirigée vers des changements désirables et nécessaires, ou vers la préservation ou la restauration nécessaire du statu quo [...].<sup>262</sup> » De ce fait, on remarquera, à l'instar de Kalyvas, que la désobéissance civile participe au processus d'augmentation qui doit être présent dans le politique afin de garantir cette possibilité de nouveauté essentielle à la liberté :

Whereas during normal times politics often takes the form of legal augmentation through the prescribed use of constitutional rules, civil disobedience could be treated as a more erratic, episodic, and informal manifestation of political freedom, bypassing established institutions in order to push illegally for constitutional augmentations.<sup>263</sup>

La désobéissance civile apparaît ici comme un moyen extra-institutionnel de nourrir – par la contestation – le processus d'augmentation.

---

<sup>261</sup> Parallèlement à cette question du droit à la contestation, on peut mentionner qu'il y a un débat à savoir si Arendt défendait ou non la légalisation de la désobéissance civile. Ce débat naît des propos qu'elle tient dans les dernières pages de son texte sur la désobéissance civile, alors qu'elle évoque à la fois l'incompatibilité de la désobéissance civile avec le système de justice et la nécessité de lui accorder une place dans nos institutions politiques (voir : Hannah ARENDT, « La désobéissance civile » dans *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, collection « Agora Pocket », 1972, p. 101-104.) Malgré sa défense du droit à la contestation et du droit à l'association volontaire – ainsi que le lien qu'elle trace entre désobéissance civile et association volontaire – nous ne croyons pas que le fait de dire qu'il faut accorder une place à la désobéissance civile signifie que la philosophe défendait sa légalisation. Comme le souligne Kalyvas, cela détruirait son caractère extraordinaire et soumettrait la désobéissance civile aux limites – et au problème – du cadre ordinaire des institutions (voir : Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 286-291.) Nous croyons qu'il faut comprendre les propos d'Arendt comme une invitation à reconnaître davantage la valeur des pratiques politiques informelles et à leur accorder une place plus grande dans la vie politique. Cela implique de repenser le politique sous la forme d'une relation dynamique entre des formes d'action informelles (populaires) et formelles (institutionnelles).

<sup>262</sup> Hannah ARENDT, « La désobéissance civile » op. cit., p 76-77.

<sup>263</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, op. cit., p. 288.

Ainsi, nous pouvons voir la désobéissance civile comme une action par laquelle la dimension extraordinaire du politique ressurgit à l'intérieur du cadre d'un politique constitué. La désobéissance civile permet donc de préserver ce qu'il y a d'essentiel dans le politique, c'est-à-dire la possibilité d'agir spontanément, librement, d'innover. Le phénomène de la désobéissance civile se rapproche par conséquent de la révolution, ce dont les propos de Bernstein font clairement état: « For Arendt, civil disobedience and revolution are structurally the same; civil disobedience is thus the analogue of revolutionary founding that occurs within the ordinary world of representative, constitutional democracies.<sup>264</sup> » Cette parenté entre la révolution et la désobéissance civile est aussi relevée par Kalyvas, qui voit dans cette dernière un grand potentiel de changement: « Although civil disobedience operates within an established constitutional authority, it turns out that the changes disobedience aspires to enact could be so sweeping as to undermine the entire juridical order.<sup>265</sup> » À ce sujet, Smith soutient que la désobéissance civile n'est pas entièrement révolutionnaire parce qu'elle ne remet pas en question l'ensemble de l'ordre politique :

Civil disobedience is not a fully revolutionary activity – in that such disobedient dissonance accepts the general legitimacy of the system of laws. But neither is it fully counter-revolutionary – in that the civil disobedient does want to contest the way the frame of authority is interpreted and applied. In some sense, the civil disobedient engages in the essential activity of *reconstitution*.<sup>266</sup>

Si la désobéissance civile ébranle effectivement la stabilité de l'ordre politique, elle permettrait également de le préserver. Dans la mesure où les modifications légales ou constitutionnelles revendiquées par ce moyen visent un renouvellement du cadre politique établi, elles viennent du même coup réaffirmer son autorité. À l'image du processus d'augmentation auquel elle participe sous une forme extraordinaire et illégale, la désobéissance civile constitue en quelque sorte une refondation du politique: « Civil

<sup>264</sup> J.M. BERNSTEIN, « Promising and Civil Disobedience: Arendt's Political Modernism », *op. cit.*, p. 127.

<sup>265</sup> Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 286.

<sup>266</sup> Verity SMITH, « Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism » *op. cit.*, p. 106.

desobedience, on her account, allows us to augment and restore our constitutional tradition at the same time.<sup>267</sup> »

Cela dit, l'intérêt de la réflexion d'Arendt sur la désobéissance civile se situe selon nous dans la mise en valeur de la dimension extraordinaire du politique comme moyen pour dynamiser la relation des citoyens et citoyennes avec les institutions politiques. Comme on l'a vu, en raison de son caractère extra-institutionnel ou informel, la désobéissance civile permet de répondre aux problèmes des institutions – soit leur caractère limitant et leur tendance à glisser vers la domination. La désobéissance civile oppose ainsi le pouvoir extraordinaire de l'action politique au pouvoir ordinaire du cadre institutionnel, et ce, en vue d'apporter des changements aux lois ou au fonctionnement des institutions<sup>268</sup>. Puisque la désobéissance civile représente comme on l'a dit un exemple « extrême » d'action permettant de conserver la liberté au sein d'un corps politique constitué, d'autres exemples peuvent être ajoutés à la liste des pratiques politiques informelles aptes à dynamiser la vie politique. Nous pouvons penser à différentes formes de résistance ou de contestation : les mouvements sociaux, les associations civiques, diverses initiatives populaires qui alimentent le débat public comme des forums citoyens, des activités d'éducation populaire, etc.

Ces pratiques politiques informelles contribuent à dynamiser la vie politique, non seulement en animant le débat public, mais surtout en permettant l'émergence d'un contre-pouvoir. À cet égard, on comprendra que l'action informelle constitue un moyen, sinon le seul moyen, auquel les groupes minoritaires et les exclus peuvent avoir recours pour faire entendre leur voix. Ces formes alternatives d'action politique ouvrent des espaces où les citoyens et citoyennes peuvent agir ensemble, contribuer à transformer la société et ainsi faire l'expérience de ce qu'Arendt appelle le bonheur public<sup>269</sup>. La conception arendtienne du

---

<sup>267</sup> *Ibidem*, p.112.

<sup>268</sup> On retrouve ici une illustration du principe de Montesquieu cher à Arendt selon lequel « le pouvoir multiplie le pouvoir » (voir Hannah ARENDT, *On Revolution*, *op. cit.*, 149-150).

<sup>269</sup> Ou, comme le dit Isaac, l'expérience d'une vie citoyenne significative (« meaningful citizenship »). (voir : Jeffrey C. ISAAC, « Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics » *op. cit.*, p. 162.)

politique, qui repose sur une tension entre fragilité et durée se manifestant aussi entre ses dimensions extraordinaire et ordinaire, prend donc tout son sens dans une telle pratique informelle de l'action. Celle-ci se révèle particulièrement importante dans le contexte de nos sociétés libérales modernes, dont les institutions laissent peu ou pas de place à la participation citoyenne. En l'absence de lieux de démocratie directe dans nos institutions politiques, la désobéissance civile et les autres formes de résistance sont pratiquement les seuls moyens par lesquels nous pouvons exercer activement notre citoyenneté et, de surcroît, espérer parvenir à une transformation de nos institutions (les rendre plus participatives). Cette action politique extraordinaire à laquelle nous renvoie la conception arendtienne du politique s'avère donc aussi essentielle, sinon plus, lorsqu'elle s'exerce en marge des institutions qu'au sein de celles-ci. La pensée d'Arendt est en ce sens une invitation à repenser nos institutions politiques, mais également à repenser la place et la valeur qu'on accorde à la vie politique informelle qui a cours dans nos sociétés, puisque, comme nous l'avons montré, celle-ci est essentielle à l'existence d'une véritable liberté politique.

### 3.4 Conclusion

Le présent chapitre avait pour but de comprendre la conception arendtienne du politique à la lumière de la tension qui s'y trouve. C'est pourquoi nous avons premièrement voulu expliquer ce qui pouvait motiver Arendt à penser le politique comme elle le fait. Alors que certains attribuent sa défense d'une conception pure du politique, et la tension qui en découle, à une volonté de l'éloigner du totalitarisme, nous avons montré qu'il était plus adéquat d'expliquer la façon dont Arendt conçoit le politique par sa critique de la modernité. La conception arendtienne du politique – donc l'expérience authentique du politique qu'elle met de l'avant – peut être comprise comme une réponse aux dangers de la modernité. Elle s'oppose aux processus qui y ont cours et qui mettent en place les conditions de possibilité de formes modernes de violence et de domination. Deuxièmement, nous nous sommes penchés sur les conséquences de la présence de cette tension dans le politique arendtien, c'est-à-dire sur les conséquences de la difficulté de le penser dans la durée. Cette difficulté est à l'origine de la critique à l'effet que la conception arendtienne ne serait qu'une utopie, soit tournée vers



un passé révolu – parce qu'elle s'appuierait sur une vision nostalgique du politique – ou vers un avenir impossible – parce qu'elle serait incompatible avec les conditions du monde moderne. Alors que les critiques d'Arendt considéraient que la pertinence de sa conception du politique est limitée, nous avons montré que le côté utopique du politique arendtien, attribuable aux exigences élevées qui y prévalent, avait une valeur positive : il offre un certain idéal à partir duquel mesurer notre degré de liberté et viser une transformation de notre vie politique. C'est dans cette mesure que nous avons trouvé une valeur critique et un potentiel dynamisant dans l'utopie que contient la conception arendtienne du politique.

Par ailleurs, la difficulté de penser le politique dans la durée nous a conduit au cœur d'une discussion visant à situer le politique arendtien par rapport aux dimensions extraordinaire et ordinaire du politique. Nous avons conclu qu'Arendt montre une préférence pour l'extraordinaire, mais qu'elle ne nie pas l'importance de la politique ordinaire. Bien qu'elle développe malheureusement peu sa pensée sur la dimension ordinaire du politique, nous avons considéré sa préoccupation pour la durée du politique comme un témoignage, certes limité, de son intérêt pour cette dimension. Nous avons ainsi jugé que la conception arendtienne du politique devait plutôt être interprétée comme une démarche pour penser la difficile relation (la tension) entre l'extraordinaire et l'ordinaire. Ainsi, l'intérêt d'un tel projet se situe dans sa façon de mettre de l'avant l'apport de la dimension extraordinaire du politique pour repenser ce dernier. Dans la troisième partie du chapitre, nous avons exploré la fécondité de la tension présente dans le politique arendtien, c'est-à-dire que nous avons voulu savoir quelle est sa valeur ou son utilité. Nous avons vu, par sa défense d'une expérience authentique du politique, que le politique arendtien remplit la double fonction de critique et de proposition. Il se présente autant comme un idéal à partir duquel porter un regard critique sur le monde moderne que comme un modèle fournissant des balises pour transformer notre vie politique (notamment à travers sa conception d'une liberté ancrée dans la participation directe à la vie politique).

En dernier lieu, nous avons donc montré comment ces balises pouvaient être utilisées pour dynamiser la vie politique, tant au sein des institutions qu'à l'extérieur de celles-ci. D'une part, nous avons vu que la conception arendtienne du politique nous guide vers une transformation de nos institutions politiques en vue d'y inclure des lieux de démocratie

directe, lesquels s'avèrent essentiels à l'exercice de la liberté politique. D'autre part, la réflexion d'Arendt sur la désobéissance civile nous a permis de mesurer toute l'importance d'une vie politique extra-institutionnelle, particulièrement dans le cadre de nos sociétés libérales où les espaces de participation directe à la vie politique sont rares, voire inexistants. De ce fait, la tension entre la nature fragile du politique arendtien et sa finalité de durée, que nous pouvons également voir comme une tension entre les dimensions extraordinaire et ordinaire et entre des modes d'action politique informel et formel<sup>270</sup>, permet de constater que l'existence d'une tradition politique de contestation et de résistance est fondamentale. C'est en effet dans la participation à cette vie politique informelle que les citoyens et citoyennes peuvent ultimement exercer un contre-pouvoir nécessaire pour lutter contre les tendances à la violence et à la domination qui se logent dans les institutions politiques modernes.

---

<sup>270</sup> Ces deux rapports (extraordinaire/ordinaire et informel/formel) qu'on observe dans le politique, ne sont pas identiques. Bien qu'il s'agisse de deux formes dans lesquelles la tension entre fragilité et durée du politique arendtien peut être transposée, ces deux rapports ne sont pas parfaitement superposables. Comme nous l'avons vu, alors que la dimension ordinaire du politique se trouvera avant tout dans le cadre d'un exercice formel de l'action, la dimension extraordinaire du politique peut surgir dans un cadre tant formel qu'informel. En effet, la participation directe à la vie politique par le biais de l'action exercée dans des institutions constituées à cet effet est une façon de préserver la possibilité de nouveauté et de liberté, donc de l'extraordinaire. L'exercice informel de l'action politique, donc par des moyens extra-institutionnels, constitue bien sûr un terrain privilégié pour l'expression de la dimension extraordinaire du politique, notamment en ce qu'elle rend possible l'émergence spontanée d'un pouvoir populaire. Dans ces deux cas, l'exercice de l'action, et la possibilité de voir surgir ce qu'il y a d'extraordinaire dans le politique, porte un potentiel de fragilisation de la stabilité du politique et donc de « perturbation » de la politique ordinaire, que cela vienne de l'intérieur ou de l'extérieur de la structure institutionnelle.

## CONCLUSION

Le politique arendtien est un objet riche et complexe qui ne se laisse pas facilement saisir. Le définir constitue déjà une première difficulté, car Arendt ne présente pas sa conception du politique sous une forme systématique. Il nous a fallu la reconstruire à partir des éléments que la philosophe retient de différentes expériences historiques. En traçant les relations qu'il y a entre ces éléments, nous avons vu que le politique arendtien prend la forme d'un réseau de concepts et d'idées au sein duquel on peut distinguer deux groupes d'éléments. D'une part, le pouvoir, la liberté et la nouveauté forment cette essence fragile qu'Arendt souhaite préserver. D'autre part, la fondation, l'autorité et l'augmentation constituent les éléments par lesquels la philosophe entend réaliser la finalité de durée associée au politique. L'importante difficulté que présente le politique arendtien réside dans la relation de tension qu'il y a entre ces deux groupes d'éléments qui le composent. Nous avons montré que cette tension découle du fait qu'Arendt pense entièrement le politique à partir de l'action, dont la caractéristique principale est la fragilité. Certaines questions ont donc été soulevées : Pourquoi les éléments destinés à assurer la durée du politique ne partageraient-ils pas la fragilité de l'action dont ils doivent émaner ? Comment seraient-ils aptes à dépasser cette fragilité ? Le fait de soumettre le politique aux critères et aux conditions de l'action est apparu comme compromettant directement la réalisation de sa finalité de durée, laquelle fait pourtant intrinsèquement partie de la façon dont Arendt le conçoit. En ce sens, le problème principal que pose la tension entre la nature fragile et la finalité de durée du politique arendtien est le suivant : le politique peut-il s'inscrire dans la durée et, si oui, comment ?

C'est d'abord par le biais de la réflexion d'Arendt sur la révolution, et le défi que pose la fondation de l'esprit révolutionnaire, que nous avons étudié ce problème. L'enjeu de la révolution étant de parvenir à fonder un nouveau corps politique dans lequel la liberté, la capacité d'innover et le pouvoir émanant de l'action révolutionnaire pourront perdurer, la difficulté est celle de concilier la stabilité visée par la fondation avec la capacité qu'a l'action de rompre avec l'ordre établi. Autrement dit, il s'agit de réussir à concilier l'esprit révolutionnaire et la fondation sans menacer la stabilité de cette dernière, ou bien sans perdre

l'essence du politique. Selon Arendt, cette difficile conciliation est possible grâce à l'autorité et au processus d'augmentation par lequel elle s'exerce, c'est-à-dire par les nouvelles actions posées à la suite et dans le cadre de la fondation. Nous avons toutefois constaté que certains aspects du fonctionnement de l'autorité remettent en question sa capacité à générer la stabilité visée. Premièrement, la capacité de la fondation à générer l'autorité demeure incertaine. Comme elle doit reposer sur l'action pour être légitime, on peut se demander en quoi la fondation serait différente des autres actions concertées. Pourquoi serait-elle moins fragile que celles-ci et comment parviendrait-elle donc à générer une autorité ? Arendt n'offre pas d'explications à ce sujet. Deuxièmement, en raison de l'incompatibilité du caractère hiérarchique de la relation d'autorité avec la nature égalitaire du pouvoir, l'autorité paraît incapable d'assurer la durée de ce dernier sans mettre le politique en danger, c'est-à-dire sans tirer le pouvoir du côté d'une relation de domination. Même si la philosophe soutient que la relation d'autorité ne s'apparente pas à la domination en raison du consentement sur lequel elle doit reposer, nous avons vu que la validité de ce consentement est problématique, notamment parce qu'il ne peut être garanti au-delà du moment de la fondation. On peut donc douter que l'autorité soit en mesure d'assurer la durée du pouvoir, puisqu'elle semble ici soit le menacer ou bien ne pas réussir à dépasser sa nature fragile. Ainsi, la réflexion d'Arendt sur la révolution a permis de voir comment la tension entre fragilité et durée du politique se manifeste entre la liberté et la nouveauté que porte l'action et le cadre établi par la fondation, de même qu'entre le pouvoir et l'autorité.

Cette même tension a aussi été observée dans la réflexion d'Arendt sur l'histoire, où notre problème affecte la durée des grandes actions humaines sous la forme de la mémoire. La mémoire s'est avérée comparable à la fondation au sens où la durée qu'elle offre à l'action provient de la grandeur qui émane de cette action de la même façon que la durée du politique repose sur l'autorité qui découle de l'acte de fondation. L'incertitude quant à la capacité de l'action à engendrer sa propre durée se retrouve donc également du côté de la conception arendtienne de l'histoire. La philosophe n'explique pas ce qui fait la grandeur d'une action, ni comment cette grandeur lui permet d'acquérir une durée, sinon en disant que la mémoire d'une action repose sur une reconnaissance partagée de la grandeur de cette action. Nous avons alors montré que le problème posé par le besoin de reconnaissance de la grandeur de



l'action était le même que celui posé par le consentement à l'autorité : soit que pour s'instituer, la mémoire semble nécessiter une reconnaissance unanime qui s'oppose à la pluralité devant prévaloir dans l'espace public. Le fait que, selon Arendt elle-même, la mémoire ait besoin de l'œuvre pour acquérir une durée véritable met aussi en doute la capacité de l'action d'assurer sa propre durée par la mémoire. Cela dit, si le recours à l'œuvre pour pallier aux difficultés de l'action est apparu possible en ce qui a trait à la mémoire, nous avons démontré que ce n'était pas le cas lorsqu'il s'agit d'assurer la durée du politique à proprement parler. En raison des critères et des normes selon lesquels elle fonctionne, l'œuvre constitue un danger pour le politique puisqu'elle y importe des éléments qui en dégradent l'essence. En effet, la norme d'utilité qui lui est associée, la maîtrise et la violence impliquée dans le processus de fabrication ou la possibilité de la réaliser dans l'isolement contreviennent aux conditions et aux caractéristiques du politique, dont le fait qu'il ne doit pas être instrumentalisé ou que la liberté, l'égalité et la pluralité doivent y prévaloir. C'est pourquoi nous avons conclu que l'œuvre ne permettait pas de réaliser la finalité de durée du politique de manière satisfaisante.

Dans la mesure où la promesse découle de l'action, elle respecte les conditions du politique arendtien. De ce fait, elle constitue le moyen par lequel on peut légitimement tenter de réaliser la finalité de durée du politique. Il n'est toutefois pas évident que la promesse soit en mesure d'accomplir la tâche qui lui est assignée, car, comme nous l'avons expliqué, elle n'échappe pas aux difficultés rencontrées du côté de l'autorité ou de la mémoire. D'abord, nous avons vu que le fonctionnement de la promesse est assez peu expliqué par Arendt, ce qui fait qu'on comprend mal comment elle est en mesure de dépasser la fragilité de l'action par laquelle elle s'exerce. En ce sens, on peut assurément se demander jusqu'à quel point la promesse parvient à établir un engagement durable. La promesse paraît plutôt ne pouvoir fournir qu'une stabilité minimale, parce que la liberté à laquelle elle doit laisser place peut toujours venir contrecarrer ce qu'elle a établi. Ensuite, nous avons montré que la promesse ne pouvait accomplir sa fonction sans porter minimalement atteinte à l'essence du politique arendtien en raison de la reconnaissance dont elle paraît avoir besoin pour apporter une durée au politique : une unanimité quant à son statut de promesse et au sens de celle-ci. Or, comme nous l'avons expliqué, cette unanimité est non seulement improbable, mais également



contraire à la liberté et la pluralité caractérisant le politique arendtien. De plus, en tant que mécanisme régulateur posant des balises à l'exercice de l'action, la promesse ne semble pouvoir offrir une durée au politique sans minimalement porter atteinte à l'exercice de la liberté et de la nouveauté. Pour toutes ces raisons, nous avons considéré que la promesse ne parvenait pas, elle non plus, à garantir la durée du politique arendtien.

En résumé, nous avons pu comprendre que l'utilisation de l'œuvre entraîne une dénaturation du politique, alors que le recours à la promesse suppose de renoncer à l'atteinte d'une véritable durée pour le politique. Le politique arendtien est ainsi inévitablement ancré dans une tension entre fragilité et durée, puisque toute tentative pour dépasser cette tension paraît impliquer la perte d'une partie fondamentale de celui-ci. En effet, sa nature et sa finalité ne semblent pas pouvoir coexister sans se menacer mutuellement. C'est pourquoi nous défendons que la tension qui anime le politique arendtien doit être considérée comme une partie intégrante de la façon dont Arendt le définit. De là, nous avons finalement cherché à comprendre la conception arendtienne du politique à la lumière de la tension qui s'y trouve. Pour ce faire, nous avons voulu déterminer un certain nombre de choses : les raisons qui ont amené Arendt à penser le politique comme elle le fait, les impacts de cette tension sur la façon dont on peut interpréter le politique arendtien et la valeur ou la pertinence d'une telle conception du politique.

D'abord, nous avons montré que la façon dont Arendt conçoit le politique doit être comprise dans le cadre de sa critique de la modernité. Sa conception pure du politique met de l'avant les conditions d'une véritable liberté politique et s'oppose ainsi aux possibilités de domination et de violence provenant de certains processus qui sont à l'œuvre dans les sociétés modernes. Nous avons ensuite vu que la tension entre la nature fragile et la finalité de durée du politique est à l'origine de la critique selon laquelle le politique arendtien a peu à offrir à la vie politique moderne. Partant du constat qu'il est difficile de penser le politique arendtien dans la durée, certains le considèrent comme une utopie. D'autres lient cette difficulté au fait que le politique arendtien serait principalement tourné vers la dimension extraordinaire du politique et reprochent à Arendt de montrer peu d'intérêt pour sa dimension ordinaire. Chacune de ces deux interprétations de la conception arendtienne du politique mène à la conclusion que sa pertinence serait donc limitée. Si nous avons reconnu que le

politique arendtien comporte une certaine forme d'utopie et témoigne d'une préférence pour ce qu'il y a d'extraordinaire dans le politique, nous avons expliqué pourquoi cela a, au contraire, une valeur et une pertinence. La conception pure du politique défendue par Arendt met de l'avant une expérience authentique du politique à l'aune de laquelle nous pouvons évaluer le degré de liberté politique des sociétés modernes. L'idéal offert par la conception arendtienne du politique, qui se fonde largement sur sa conception de la liberté comme participation directe à la vie politique, permet bien sûr de porter un regard critique sur le monde moderne, mais il invite également à penser une transformation positive de nos institutions et de notre vie politique extra-institutionnelle.

À notre avis, l'une des grandes forces de la conception arendtienne du politique est de nous rappeler le pouvoir de l'action en commun. Dans nos sociétés libérales où la place accordée aux citoyens et citoyennes est restreinte, ce rappel est fondamental et constitue peut-être notre seul espoir de conquérir une plus grande liberté politique. Alors que nous disposons de bien peu d'espaces formels pour faire entendre nos voix et que la classe dirigeante censée nous représenter est davantage guidée par des considérations électoralistes que par une véritable recherche du bien commun, l'action citoyenne apparaît comme la seule façon de participer directement à la vie politique. Dans nos démocraties représentatives, les mécanismes de participation citoyenne sont effectivement limités : outre certains processus de consultation publique (lesquels ne sont pas décisionnels), notre participation formelle à la vie politique est généralement réduite à l'exercice du droit de vote au moment des élections<sup>271</sup>. L'action commune exercée en marge des institutions est donc un moyen de « forcer » l'ouverture de cet espace public qui nous fait défaut, ce qui permet aux citoyens et citoyennes de faire valoir leurs idées, d'influencer les décisions qui les concernent, de revendiquer des changements ou la préservation d'acquis, etc. En d'autres mots, la force de

---

<sup>271</sup> Ce vote nous est d'ailleurs le plus souvent présenté par les autorités politiques comme étant un, sinon le, geste politique ultime pour faire valoir notre point de vue en tant que citoyens et citoyennes. Or, suivant la critique d'Arendt de la démocratie représentative et du suffrage universel (qu'on a abordée via sa conception du pouvoir), on ne saurait passer sous silence le caractère limité, et en partie factice, de ce geste politique. À ce propos, notons par exemple le fait que ce geste consiste à exercer un choix parmi un ensemble prédéterminé d'options (ce qui limite notre liberté) et, surtout, le fait qu'il implique de céder notre pouvoir à des représentants et représentantes dont le sentiment d'être redevable envers la population est pour le moins variable.

l'action commune réside ici dans l'exercice d'un contre-pouvoir sans lequel nous ne pouvons lutter contre la violence et la domination vers lesquelles tendent les systèmes politiques modernes. Cela dit, il ne faut pas oublier que cette pratique commune de l'action ne doit pas se limiter à la vie politique qui a lieu en marge des institutions. Il importe que cette pratique s'étende également à la vie politique qui se déroule au sein même de celles-ci. C'est pourquoi ce contre-pouvoir auquel l'action nous donne accès doit aussi servir à revendiquer la transformation de nos institutions politiques, ce qui se traduit entre autres par l'inclusion d'espaces de démocratie directe. Et lorsque de tels espaces existent, ce contre-pouvoir sert à lutter contre leur dénaturation. Nous voyons donc que le pouvoir de l'action en commun se situe à la fois dans l'action politique informelle et dans l'action politique formelle, mais également dans une relation dynamique entre les deux.

C'est ainsi que nous croyons que la revalorisation de l'action politique qui est au cœur de la pensée d'Arendt – et la liberté vers laquelle elle nous porte – peut contribuer à combattre le cynisme politique de notre époque. Comprendre que nous détenons un pouvoir lorsque nous nous rassemblons pour agir et expérimenter une forme d'action politique par laquelle on participe à changer les choses ensemble sont des facteurs qui aide à contrer le sentiment d'impuissance induit notamment par les processus d'isolement ou d'atomisation qui opèrent dans les sociétés modernes. Cette expérience du vivre-ensemble à travers la pratique de l'action constitue dans une certaine mesure un remède contre l'individualisme bien présent dans nos sociétés. Bien sûr, tenter de renverser ces tendances qui sont à l'œuvre dans les sociétés modernes ou tenter de transformer les structures politiques n'est pas chose facile. L'action n'a pas le pouvoir de résoudre instantanément les problèmes auxquels nous sommes confrontés dans les démocraties libérales. De plus, comme le souligne si bien Arendt dans *On Revolution*, les humains peuvent eux-mêmes être une source de résistance au changement : « So great is the fear of men, even the most radical and least conventional among them, of things never seen, of thoughts never thought, of institutions never tried before.<sup>272</sup> » Si nous souhaitons établir les conditions d'une vie politique authentique, l'action commune – et le goût du bonheur public qu'elle nous permet d'acquérir – apparaît tout de

---

<sup>272</sup> Hannah ARENDT, *On Revolution*, op. cit., p.262.

même comme le dernier rempart dont nous disposons pour lutter contre ce qui limite et menace notre liberté. Il importe donc de reconnaître la valeur de différentes formes d'action et de les considérer comme un apport légitime à la vie politique. Cela veut non seulement dire de modifier les structures politiques pour y créer des espaces de démocratie directe, mais également, voire surtout, reconnaître l'importance et la valeur d'une tradition de contestation et de résistance. Or, comme nous l'avons vu, cela implique aussi d'accepter l'instabilité du domaine politique, puisque c'est cette ouverture à la nouveauté, à l'imprévisibilité et au dynamisme de l'action commune qui garantit la possibilité d'une véritable liberté politique. Et c'est là, croyons-nous, l'un des enseignements les plus précieux que la conception arendtienne du politique a à nous offrir, lorsqu'on s'engage dans cette difficile entreprise de repenser une vie politique centrée sur la liberté et le vivre-ensemble.

## BIBLIOGRAPHIE

## Œuvres d'Hannah Arendt

ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 368 p.

ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, collection « Folio essais », 1972, 380 p.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1965, 344 p.

ARENDT, Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Éditions du Seuil, collection « Essais », 1995, 195 p.

ARENDT, Hannah. *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, collection « Agora Pocket », 1972, 249 p.

ARENDT, Hannah. « Revolution & Public Happiness » dans *Commentary*, novembre 1960, no 30, p. 413-422.

ARENDT, Hannah. « The Great Tradition I. Law and Power » dans *Social Research*, automne 2007, vol. 74, no 3, p. 713-726.

## Monographies

ABENSOUR, Miguel. « Chapitre IV : Substituer la natalité à la mortalité ou penser autrement la question politique » dans *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens&Tonka, 2006, p. 115-150.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 298 p.

COLLIN, Françoise. *L'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999, 332 p.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*, Paris, Hachette Littératures, collection « Pluriel », 1997, 435 p.

ESLIN, Jean-Claude. *Hannah Arendt, L'obligée du monde*, Paris, Éditions Michalon, collection « Le bien commun », 1996, 123 p.



- HANSEN, Phillip. *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, collection « Key contemporary thinkers », 1993, 266 p.
- HONIG, Bonnie (dir. publ.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park PA, The Pennsylvania State University Press, 1995, 400 p.
- HUBENY, Alexandre. *L'action dans l'œuvre d'Hannah Arendt : du politique à l'éthique*, Paris, Larousse, collection « Jeunes talents », 1993, 159 p.
- KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, New York, Cambridge University Press, 2008, 337 p.
- MOLOMB'EBEBE, Munsya. *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*, Paris, De Boeck Université, 1997, 253 p.
- MOREAULT, Francis. *Hannah Arendt, l'amour de la liberté : essai de pensée politique*, Québec, Les presses de l'Université Laval, collection « Prisme », 2002, 236 p.
- TLABA, Gabriel Masooane. *Politics and Freedom: Human Will and Action in the Thought of Hannah Arendt*, Lanham, University Press of America, 1987, 205 p.
- TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu : Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Critique de la politique Payot », 1999, 591 p.

#### Articles

- BALIBAR, Etienne. « (De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Pratical Philosophy » dans *Social Research*, automne 2007, vol. 74 , no 3, p. 727-738.
- BARASH, Jeffrey Andrew. « Remarques sur "Arrêter l'escalator : l'action comme interruption" » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 125-130.
- BARNOUW, Dagmar. « Speaking about Modernity : Arendt's Construct of the Political » dans *New German Critique*, printemps - été 1990, no 50, p. 21-39.
- BENHABIB, Seyla. « Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space » dans *History of the Human Sciences*, 1993, vol. 6, no 2, p. 97-114.
- BERNSTEIN, J.M. « Promising and Civil Disobedience: Arendt's Political Modernism » dans *Thinking in Dark Times : Hannah Arendt on Ethics and Politics*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 115-127.

- BESIER, Gerhard. « Hannah Arendt and the Myth of Freedom » dans *Topos : Journal of Philosophical and Cultural Studies*, 2008, vol. 2, no 19, p. 48-61.
- BLÄTTER, Sidonia ; MARTI, Irene M., trad. Senem SANER. « Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom » dans *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, printemps 2005, vol. 20, no 2, p. 88-101.
- BREEN, Keith. « Violence and Power: A Critique of Hannah Arendt on the "Political" » dans *Philosophy and Social Criticism*, mai 2007, vol. 33, no 3, p. 343-372.
- BRUNKHORST, Hauke. « Equality and Elitism in Arendt » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p. 178-198.
- BRUNKHORST, Hauke. « The Productivity of Power: Hannah Arendt's Renewal of the Classical Concept of Politics » dans *Revista de Ciencia Politica*, 2006, vol. 26, no 2 p. 125-136.
- CANOVAN, Margaret. « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought » dans *Political Theory*, février 1978, vol.6, no 1, p. 5-26.
- CANOVAN, Margaret. « Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 109-124.
- CASSIN, Barbara. « Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger » dans *Politique et pensée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 21-54.
- COLL, Annie. « Arendt, une philosophe méconnue des révolutionnaires » dans *Carré rouge*, avril 2011, no 45, p. 51-57.
- COLLIN, Françoise. « Post-totalitarisme. Post-démocratie » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 83-107.
- COLLIN, Françoise. « N'être » dans *Politique et pensée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 169-204.
- CONNOLLY, William E. « A Critique of Pure Politics » dans *Philosophy & Social Criticism*, 1997, vol. 23, no 5, p. 1-26.
- DOSSA, Shiraz. « Hannah Arendt on Billy Bud and Robespierre: The Public Realm and the Private Self » dans *Philosophy and Social Criticism*, 1982, vol. 9, no 3-4, p. 305-318.
- ESCOUBAS, Éliane. « L'exposition du "qui" : la cité grecque chez Hannah Arendt et Heidegger » dans *Kairos*, Toulouse, 1991 (2), p. 51-68.

- ENEGRÉN, André. « Révolution et fondation » dans *Esprit*, juin 1980, p. 46-65.
- ENEGRÉN, André. « Pouvoir et liberté : Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt » dans *Études*, vol. 358, avril 1983, no 1, p. 487-500
- EUBEN, J. Peter. « Arendt's Hellenism » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p. 151-164.
- FEHER, Ferenc. « Freedom and the "Social question": Hannah Arendt's Theory of the French Revolution » dans *Philosophy and Social Criticism*, 1987, vol. 12, no 1, p. 1-30.
- FRAZER, Elizabeth. « Hannah Arendt: The Risks of the Public Realm » dans *CRISP: Critical Review of International Social and Political Philosophy*, juin 2009, vol. 12, no 2, p. 203-223.
- GORDON, Neve. « On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault » dans *Human Studies*, 2002, vol. 25, no 2, p. 125-145.
- HAMMER, Dean. « Hannah Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory » dans *Political Theory*, février 2002, vol. 30, no 1, p. 124-149.
- HERZOG, Annabel. « Political Itineraries and Anarchic Cosmopolitanism in the Thought of Hannah Arendt » dans *Inquiry*, Oslo, 2004, vol. 47, no 1, p. 20-41.
- HEUER, Wolfgang. « "No longer and Not yet." La difficile fondation d'une démocratie post-totalitaire par Hannah Arendt » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 61-81.
- HONEYWELL, J.A. « Revolution: its Potentialities and its Degradations » dans *Ethics an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, juillet 1970, vol. 80, no 4, p. 251-265.
- HONIG, Bonnie. « Declarations of Independence: Arendt and Derrida and the Problem of Founding a Republic » dans *American Political Science Review*, 1991, vol. 85, no 2, p. 97-113.
- ISAAC, Jeffrey C. « Situating Arendt on Action and Politics » dans *Political Theory*, août 1993, vol. 21, no 3, p. 534-540.
- ISAAC, Jeffrey C. « Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics » dans *American Political Science Review*, mars 1994, vol. 88, no 1, p. 156-168.
- KATEB, George. « Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt » dans *Political Theory*, mai 1977, vol. 5, no 2, p. 141-182.

- KATEB, George. « Arendt and Representative Democracy » dans *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 20-59.
- KATEB, George. « Political Action: Its Nature and Advantages » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p. 130-148.
- KEENAN, Alan. « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt » dans *Political Theory*, mai 1994, vol. 22, no 2, p. 297-322.
- KHON, Jerome. « Freedom: the priority of the political » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p. 113-129.
- KRISTEVA, Julia. « Hannah Arendt, ou la vie est un récit » dans *L'infini*, Paris, 1999 (65), p. 42-65.
- KRUKS, Sonia. « "Spaces of Freedom": Materiality, Mediation and Direct Political Participation in the Work of Arendt and Sartre » dans *Contemporary Political Theory*, novembre 2006, vol. 5, no 4, p. 469-491.
- LUBAN, David. « On Habermas on Arendt on Power » dans *Philosophy and Social Criticism*, 1979, vol. 6, no 1, p. 80-95.
- MARKELL, Patchen. « The Experience of Action » dans *Thinking in Dark Times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 95-102.
- MARSHALL, David L. « The Polis and Its Analogues in the Thought of Hannah Arendt » dans *Modern Intellectual History*, avril 2010, vol. 7, no 1, p. 123-149.
- MENSCH, James. « Public Space » dans *Continental Philosophy Review*, 2007, vol. 40, no 1, p. 31-47.
- MOREAULT, Francis. « Citoyenneté et représentation politique dans la pensée politique de Hannah Arendt » dans *Sociologie et sociétés*, automne 1999, vol. 31, no 2, p. 175-190.
- MOREAULT, Francis. « Erôs de la liberté de penser et amour de la liberté politique » dans *Horizons philosophiques*, automne 2001, vol. 11, no 2, p. 109-129.
- NISBET, Robert. « Hannah Arendt and the American Revolution » dans *Social Research*, 1977, vol. 44, p. 63-79.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. « Freedom, Plurality, Solidarity: Hannah Arendt's Theory of Action » dans *Philosophy and Social Criticism*, 1989, vol. 15, no 4, p. 317-350.

- PENTA, Leo J. « Hannah Arendt: On Power » dans *The Journal of Speculative Philosophy*, 1996, vol. 10, no 3, p. 210-225.
- PEETERS, Remi. « Against Violence, but Not at Any Price: Hannah Arendt's Concept of Power » dans *Ethical Perspectives: Journal of European Ethics Network*, juin 2008, vol. 15, no 2, p. 169-192.
- PROUST, Françoise. « Le récitant » dans *Politique et pensée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 145-168.
- QUELQUEJEU, Bernard. « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt: du "pouvoir-sur" au "pouvoir-en-commun" » dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001, vol. 85, no 3, p. 511-527.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam. « *Amor mundi* : la persévérance du politique » dans *Politique et pensée*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2004, p. 55-86.
- RICOEUR, Paul. « Préface » de *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. i-xxviii.
- RICOEUR, Paul. « De la philosophie au politique » dans *Hannah Arendt : Confrontations*, Lille, Association Les cahiers de la philosophie, 1987, p. 199-203.
- RICOEUR, Paul. « Pouvoir et violence » dans *Politique et pensée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 205-232.
- SINTOMER, Yves. « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt » dans *L'Homme et la Société*, 1994, no 113, p. 117-131.
- SMITH, Verity. « Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism » dans *Thinking in Dark Times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 105-112.
- SMITH, William. « Reclaiming the Revolutionary Spirit: Arendt on Civil Disobedience » dans *European Journal of Political Theory*, avril 2010, vol. 9, no 2, p. 149-166.
- TAMINIAUX, Jacques. « Athens and Rome » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p. 165-177.
- TAMINIAUX, Jacques. « Le paradoxe de l'appartenance et du retrait » dans *Politique et pensée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 121-144.
- TASSIN, Étienne. « La phénoménologie de l'action, une politique du monde » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 47-59.



- TASSIN, Étienne. « La question de l'apparence » dans *Politique et pensée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 87-120.
- TEMPLIN, Carl S. « Freedom in a world constructed by Hannah Arendt » dans *Dialogue : Journal of Phi Sigma Tau*, avril 2009, vol. 51, no 2-3, p. 93-105.
- TSAO, Roy T. « Arendt against Athens: Rereading the Human Condition » dans *Political Theory*, février 2002, vol. 30, no 1, p. 97-123.
- VILLA, Dana. « Introduction: the development of Arendt's political thought » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p. 1-21.
- VILLA, Dana. « The Autonomy of the Political Reconsidered » dans *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2007, vol. 28, no 1, p. 29-45.
- VISKER, Rudi. « Beyond Representation and Participation: Pushing Arendt into Postmodernity » dans *Philosophy and Social Criticism*, 2009, vol. 35, no 4, p. 411-426.
- WALDRON, Jeremy. « Arendt's constitutional politics » dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p. 201-220.
- WELLMER, Albrecht. « Hannah Arendt On Revolution » dans *Revue internationale de philosophie*, 1999, no 208, p. 207-222.
- WOLIN, Sheldon S. « Democracy and the Political » dans *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 3-19.